بيار ماشيري

كونت

الفلسفة والعلوم

ترجمة

د. سامي أدهم



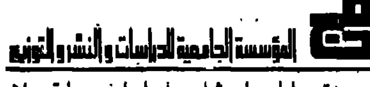
بيار ماشيري

كــونت

الفلسفة والعلوم

الطبعة الأولى

1414 هـ - 1994 م



بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام

هاتف : 802296- 802407- 802428

ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

بيار ماشيري

كونت

الفلسفة والعلوم

ترجمة

د. سامي أدهم

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة

COMTE
LA PHILOSOPHIE ET LES SCIENCES

PAR PIERRE MACHEREY

تقديم

الرجوع إلى الدرسين الأوَّلَين لدراسات في الفلسفة الوضعية يُعطى في متن النص، وذلك حسب الترقيم لِ 79 فقرة في الدرس الأول (من 1 إلى A, 79) وللفقرات 98 في الدرس الثاني (من 1 إلى B, 98).

والرجوع إلى الكتابات الأخرى لكُونْتْ قد أُشير إليه بملاحظات في أسفل الصفحة حسب الطبعة الأخيرة زمانياً والتي تشمل ما هو مهم في أعماله: ظهرت ألْ 12 جزء سنة 1968 في منشورات Anthropos، حيث الأجزاء الستة الأولى تُعيد نص الدراسات Cours في الطبعة التي نُفذت بواسطة الجمعية الوضعية، والأجزاء الأربعة حسب الطبعة الأصلية لِ منظومة في السياسة الوضعية Système de politique positive التي ظهرت بين عامي 1851 و1854، ومع حاشية تضم، النصوص الرئيسية لكُونْتْ الشاب، السابقة على الدراسات. وللإشارة إلى هذه المراجع، سنستعمل الاختصارات الآتية:

سنستعملُ الاختصارات الآتية:

CPP دراسات في الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive.

SPP منظومة في السياسة الوضعية Système de politique positive.

وبالنسبة لأسماء العلم المتبوعة بنجمة، يمكن أن نرجع إلى مراجع السيرة الموجودة في آخر المؤلف.

مدخل

أُوغِيِنسْتْ كُونْتْ

بين الإنسان والعالم: المعرفة

«عوض الفكرة الخيالية والمزعجة لعالم مُنظم مُعطى للإنسان، سنضع التصورّ الحي الواقعي لإنسان مُكتشف، بواسطة تمرين إيجابي لذكائه، لقوانين العالم العامة، وذلك ليتوصل إلى تعديلها لمصلحته في نطاق بعض الحدود، مستعملاً فاعليته باندماج تام، وكل ذلك بالرغم من العقبات التي تحيط بحياته».

(دراسات في الفلسفة الوضعية، الدرس 22)

لم يكن كُونْتْ ذلك الوجه العابس في الفلسفة، الوجه الشاحب والمتحجر، وذلك كما أوصله لنا تقليد لا يليق به. إذ لم يكن كذلك في

حياته، التي كانت حقاً حياة «ابن القرن»، فقد كان قلقاً تحت تأثير رغبة لمعرفةٍ عقلانية وعاطفية يستحيل إشباعها، والتي دمج فيها كل مراحلها في مؤلفه النظري، تحت اسم مبدأ جعله في قلب أخلاقياته: «يجب أن أعيش في عيد». من هذا التاريخ الحاد والمؤلم، حتى في حقباته الأكثر سخرية في الظاهر، فإن عندنا وبواسطة اهتماماته واهتمام أفضل تلامذته، الكشف الكامل تقريبًا؛ الذي يصنع منه معاصراً وممثلاً للعصر الرومانسي الذي عاش كل تمزقاته، ومن هنا فهو يشبه من بين كل فلاسفة القرن التاسع عشر وعلى الغالب هِيْجِلْ أو كُوزَانْ، حيث الأزمات التي حدثت ظلت سرية، وكذلك نيتشه ومبادراته المستقبلية. وكذلك فلم يكن في فكره النظري ذلك التابع التافه كما يُصوره التعليم الثانوي العام عادة: لكنه كان بطل ثورة فكرية حقيقية، لا تقل عن ثورة كانط، التي تتلاقى معه في بعض النقاط، وهي تستحق اسمَ ثورة كُوبِرْنِيْسِيَّة. إن محاولته لتقديم العلم، بغياب أساس عقلاني أو واقعي مطلق، كتشكيل متطور للمبادلات بين الإنسان والعالم ـ ويقال تقريباً بين حي ووسطه ـ، بالوصول إلى دمج اجتماعي كامل للمعرفة، ترتفع إلى مستوى الأشكال التاريخية الكبيرة للثقافة: وهذه المحاولة هي التي جعلتْ فرنسا تحتل المركز الذي احتلته منذ قرنين سابقاً، وذلك بأهداف مختلفة، بواسطة العقلانية الديكارتية. وهي تماثل طريقة مميزة للتفكير، تخص كل عصر كبير للمعرفة، والتي أشار إليها ميشيل فوكو باسم «الإِبْسْتِيْمَة».

لعل أُوغِيْسْتْ كُونْتْ لا يُقرأ اليوم، ويمكن أننا لا نريد قراءة ما كتبه، بالمعنى الخاص لما تعنيه القراءة. هذا العمل يريد ببساطة أن يعرض، انطلاقاً من الدراسة الابتدائية لنص مشهور، والذي ظل مع ذلك في جزء

كبير ينتظر الاكتشاف (الدرسان الأوَّليَّان يُكوِّنان التمهيدات العامة للدراسات في الفلسفة الوضعية)، الأسباب التي تستطيع أن تحث على هذه القراءة، حيث الضرورة وحدها فقط تُضفي بعض الراهنية على الوضعية.



الفلسفة الوضعية

إن الجزء الأول للدراسات في الفلسفة الوضعية، الذي نشر في عام 1830، قد سُبق بتحذير؛ وهذا التحذير؛ بعد بضع مؤشرات حول المسار الحقيقي للتعليم الذي قام به كُونْتْ السنة السابقة في منزله، يجلب بعض التوضيحات على الصيغة «فلسفة وضعية التي تكوّن عنوانه».

إن التعبير **فلسفة وضعية** هو دوماً يُستعمل في كل مساحة من هذه الدراسات، حسب معنى دقيق لا يتغير، وقد ظهر لي من غير الضروري تعريفه إلاّ بواسطة الاستعمال المنتظم الذي قمت به دائماً. فالدرس الأول، على الخصوص، يمكن أن يُعتبر كله كتطوير للتعريف الصحيح لما أدعوه **بالفلسفة الوضعية** Philosophie positive. ومع ذلك فأنا آسف لأن أكون مضطراً لأن أتبنى حداً كالفلسفة، ما لم يوجد حَدٌّ آخر، والذي كان قد استعمل بإفراط في معانٍ متعددة. لكن الصفة **وضعية** positive التي أُغيِّرُ بها المعنى تظهر لي بأنها كافية لإلغاء كل التباس جوهري، وذلك من أول وهلة عند الذين يعرفون على الأقلّ قيمتها. سأقتصر إذن في هذا التحذير لأعلن بأنني أستعمل كلمة **فلسفة**، في المعنى الذي أُعطي لها عند القدماء، وخصوصاً أرسطو، لتدل على المنظومة العامة للمفاهيم الإنسانية؛ وبزيادة كلمة **وضعية** فأنا أعلن بأنني أتناول طريقة خاصة للتفلسف تتعلق بتناول

النظريات، في أي نظام للأفكار كان، وكما لو كان لها هدف تنظيم الوقائع الملاحظة، وهذا ما يكوّن المرحلة الثالثة والأخيرة للفلسفة العامة، التي كانت لاهوتية في بدايتها ثم ميتافيزيقية، وهذا ما أفسره منذ الدرس الأول.

هناك بدون شك تشابه كبير بين **فلسفتي الوضعية** وما يفهمه العلماء الإنكليز من ذلك منذ نيوتن على الخصوص، **بالفلسفة الطبيعية**. لكن لم يكن لي أن أختار هذه التسمية الأخيرة ولا حتى **فلسفة العلوم** التي كانت ستكون أكثر دقة، لأن الواحدة أو الأخرى لا تُفهم كذلك من كل النظم والظاهرات، لكن **الفلسفة الوضعية**، التي **أفهم** منها دراسة **الظاهرات** الاجتماعية وكذلك كل الظاهرات الأخرى، تدل على طريقة منسجمة للتفكير يمكن تطبيقها على كل المواضيع التي يتعامل معها الذهن الإنساني. وعلاوة على ذلك، فالتعبير **فلسفة طبيعية** قد استعمل في انكلترا ليدل على مجموعة علوم الملاحظة المتعددة، التي تُدرس في اختصاصاتها الأكثر تفصيلاً؛ **عوضاً عن فلسفة وضعية**، المقارنة **بالعلوم الوضعية**، فأنا أعني فقط الدراسة الخاصة للعموميات المختلفة للعلوم، والتي تُفهم كخاضعة لطريقة واحدة، وكمشكلة الأجزاء المختلفة لِمُخَطَّطٍ عام للأبحاث. إن الحد الذي أجبرت على بنائه هو إذن، في نفس الوقت، أكثر اتساعاً وأضيق من التسميات، ومع ذلك مُشَابه لها، وذلك بالنسبة للصفة الأساسية للأفكار التي نستطيع، للوهلة الأولى، أن نعتبرها متعادلة.

لقد أُدخل هنا التعبير «فلسفة وضعية» إنطلاقاً من مرجعين، مستعارين، الأول من الفلسفة القديمة، والآخر من العلم الحديث. فقد استعار كُونْتْ من أرسطو الحد فلسفة، بالمعنى الأرسطي: «المنظومة العامة للمفاهيم

الإنسانية»؛ أي ما يُشير إلى مجموعة المفاهيم النظرية، المرتبطة والمنظمة بطريقة منظومية. واستعار كُونْتْ من نيوتن فكرة الوضعية: «هذه الطريقة للتفلسف التي تتكوّن من تناول النظريات، في أي نظام للأفكار، كان لها هدف تنظيم الوقائع الملاحظة». وبتقريب هذين الحدين من بعضهما، وبتشكيل، إنطلاقاً من ضمهما، التعبير «فلسفة وضعية»، فإن كُونْتْ يُشير إذن بأن مهمة الفلسفة هي أن تقوم بوظيفة التنظيم في النظام المعرفي (مصدر أول)، وإن نقطة إنطلاق هذا المسار قد أُعطيت له بواسطة، مراعاة العلاقات الواقعية بين الظاهرات (مصدر ثان): فهي إذن لا تُدْخِل أي افتراضات في أي وقت على الواقع أو على الذهن في ذاته؛ لكنها تحاول دراسة كيف يدخل الواحد والآخر في علاقة ما، وكيف يُوضع النظام في علاقتهما، أي كيف يتم تنظيمها.

وحتى يختتم كُونْتْ قوله، فهو يُقرّب الصيغة «فلسفات وضعية» من «الفلسفة الطبيعية» ومن «الفلسفة العلمية»، ليبرهن في أي نقاط تبتعد عنهما. أولاً، الصيغة «فلسفة وضعية» تحيل إلى معنى أوسع من «فلسفة طبيعية» بالمعنى الصارم، وذلك في نطاق ما تُطبق ليس فقط، على ظاهرات الطبيعة، لكن كذلك على ظاهرات المجتمع، أي على ظاهرات إنسانية حقة، «طريقة منظمة للتفكير، صالحة للتطبيق على كل المواضيع التي تستطيع الذات الإنسانية أن تصل إليها»؛ إنها تُطوّر إذن بكل وجوهها علاقات الذات وموضوع المعرفة. يضاف إلى هذا، فإن الصيغة «فلسفة وضعية» لها معنى أضيق من الصيغة «فلسفة علمية»، لأنها لا تأخذ على عاتقها المعارف المتعددة الخالصة والخاصة بحقل البحث في كل علم، لكنها تهتم فقط بِ «الدراسة الخاصة لعموميات العلوم المختلفة، مفهومة

على أنها خاضعة لمنهج وحيد، ومشكِّلة الأجزاء المختلفة لمخطط عام في البحث». هذا التحديد الدقيق هو رئيسي، لأنه يبرهن بأن مشروع كُونْتْ لا يتعلق بجعل الفلسفة تسير مع العلوم بطريقة، محضة، تحت اسم تمثل مجرد لِ «أل» علم من نمط تُجيزه العِلْمَويَّة الشعبية؛ لكنه يفترض تحديداً صارماً لحقل بحثه، وهذا التحديد هو كذلك الشرط لتنظيمه. بالرغم من أن مشروع كُونْتْ يرتكز على معلومات إنسانية موسوعية، فإن **الدراسات** لا تظهر على أنها درس للعلوم الوضعية (في الجمع)، لكن كَ «دراسات في الفلسفة الوضعية» (في المفرد): فهو يقترح إذن على تطوير وجهة نظر أصيلة، بإزاء مجمل المعارف العلمية، وجهة نظر فلسفية حقة، بالرغم من الالتباسات اللاهوتية والميتافيزيقية التي يعترف بها كُونْتْ عابراً، والتي تظل معلقة بالحد «فلسفة»؛ ومن الجوهري بأن لا تكون هذه الالتباسات مع ذلك قد قادته إلى التراجع عن استعمال هذا الحد.

إن هدف التمهيدات العامة **للدراسات**، التي كرس لها كُونْتْ درسيه الأوَّلين، هو توضيح العلاقة التي تربط الفلسفة بكل العلوم، وبجعلها مختلفة عنها، أو منفصلة تماماً عن أبحاثها الخاصة.

لهذا الغرض، فمن الضروري أن نُلقي هنا بملاحظة متعلقة بالاستعمال الذي يضعه كُونْتْ من الصيغة «فلسفة وضعية». إن استعمال الحد «وضعي»، المنتشر كثيراً في عصر كُونْتْ لا يختص به وحده فقط: فبتطبيقه على مجال المعرفة والمعلومات عامة، فقد كان دارجاً استعماله في القرن الثامن عشر، وعلى الخصوص في نصفه الثاني. وقد وجد كُونْتْ عند الأيديولوجيين* وعند سان ـ سيمون* الفكرة والصيغة لِ «علم وضعي». لكن ما ينتمي إليه على الخصوص، هو تطبيق هذا الوصف على

الفلسفة ذاتها. ففي عام 1822، وقد كان لكُونْتْ 24 عاماً، كتب ما سيدعوه لاحقاً «كُتيبه الأساسي»، **المخطط للأعمال الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع**: حيث يشرح فيه بأن السياسة ذاتها يجب أن تعالج كعلم وضعي، وذلك في علاقة مع «الضرورة ليعهد للعلماء الوضعيين العمل النظري لإعادة تنظيم المجتمع»[1]، وبهذا يُدخل مفهوم سياسة وضعية، مُقدمة كذلك «كمذهب عضوي». كل هذا النقاش يرتكز على فكرة أن التاريخ الإنساني في مجمله خاضع لقانون تطويري ضروري، حيث أن السلسلة الأولى للأعمال المنشورة لكُونْتْ (السلاسل الأخرى المعلن عنها لم تنفذ أبداً) تقدم عرضاً عاماً: وهذا العرض الأول يكرسه لقانون المراحل الثلاث. ففي نهاية هذا العرض، وفي فقرة مكرسة لمذهب الاكتمالية لكُونْدُوْرسيّة، يتكلم فيها كُونْتْ عرضاً، وبدون شك فإن هذه هي أول فرصة للصيغة «فلسفة وضعية»، التي يعرضها في نتائج «الفلسفة اللاهوتية، والميتافيزيقية»[2]. في لحظة، صدور الطبعة الثانية لنصه، في عام 1824، يستعيد كُونْتْ هذا التعبير في الإضافة المهمة التي يزيدها على صفحاته الأخيرة، حيث يتكلم من «وجهة نظر أكثر علواً للفلسفة الوضعية»[3] هذا التعبير يمكن تقريبه من ملاحظة قد زيدت على هذا النص في عام 1824، حيث كُونْتْ ينادي بإقرار «توجه جديد للفلسفة»، ويشير للدور الذي تلعبه، قرب «العلماء المختصين»، الذين يجب أن يوجهوا وأن

(1) X, t, SPP، حاشية ص 73.

(2) المرجع السابق ص 117.

(3) المرجع السابق ص 132.

يكوّنوا فعلياً مصدر إيحاء للأعمال «الرجال الذين، لم يكرسوا حياتهم لثقافة أي لعلم للملاحظة، يتمتعون بالقدرة العلمية، وقد صنعوا من مجموعة المعارف الوضعية دراسة معمقة تقريباً دخلت في روحهم وتآلفت مع القوانين الأساسية للظاهرات الطبيعية»[1] هؤلاء العلماء العموميين يجسدون الدور الذي سَيُعطى للفيلسوف الوضعي. في نفس السنة 1824، نجد التعبير «فلسفة وضعية» الذي اهتم به كونت، في مراسلته مع دِيْشْتَال، وهو سان سيموني يسكن برلين وهو الذي أعطاه أول بداية للفلسفة الألمانية؛ ففي هذا السياق يصرح كُونْتْ بخصوص كانط (وقد كان قدْ قرأ كُتيبه لعام 1784 حول «فكرة تاريخ عالمي»): «يمكن بفعالية أن يساهم بتحضير النفوس على الفلسفة الوضعية»[2]. ففي النص الذي كتبه السنة التالية، **الاعتبارات الفلسفية** حول العلوم والعلماء، يبدأ كُونْتْ في إعطاء محتوى أكثر وضوحاً إلى هذا المفهوم، الذي يكتب بخصوصه: «لقد حصلت الفلسفة الوضعية اليوم على حركة تصاعدية في الأذهان، حيثُ يُفهم بصعوبة في أي عصر ما هي الفائدة، وأكثر من ذلك ما هي الضرورة للفلسفة اللاهوتية وللفلسفة الميتافيزيقية، كوسائل للبحث»[3]. ويمكن بعدها اعتبار مشروع **دراسات في الفلسفة الوضعية** قد بدأ فعلياً.

(1) المرجع السابق ص 72.

(2) رسالة من كُونْتْ إلى ديشتال (10 كانون أول 1824). في رسالة كتبت إليه السنة التالية (في نيسان 1825)، يقول كُونْتْ، بخصوص هيجل هذه المرة: «إنني اعتقد بأنه في ألمانيا، هو الإنسان الأكثر قدرة على دفع الفلسفة الوضعية للتقدم».

(3) X, t, SPP، حاشية عامة ص 140.

الدرس الأول في الدراسات:

قانون المراحل الثلاث

الدرس الأول في **الدراسات**، حيث العنوان الكامل هو: «عرض لهدف هذا الدرس أو اعتبارات عامة حول الطبيعة والأهمية للفلسفة الوضعية» يتكون من ثلاث تطورات:

- عرض للقانون العام لتطور الذات الإنسانية، أو قانون الحالات الثلاث، وهو متلائم مع تبزيره (A 21 -3)؛
- تحديد الموقف الذي توجد فيه الذات الإنسانية، في إطار هذا التطور، والتحديد لأشكال التنظيم العقلاني الخاضعة لهذا الموقف (22- 44 A)؛
- وأخيراً، تقدير النتائج التي تنشأ من هذا التنظيم، أي مهمات الفلسفة الوضعية: وهي مهمات نظرية (إعادة انشاء منطق جديد، 59 -A 46)، وتربية جديدة، A60, 61، وتنظيم جديد للعمل العلمي، (A 62- 67)،

ثم مهمات عملية لإعادة التنظيم الاجتماعي (إعادة إقامة سياسة علمية، 72 -68).

وبالنتيجة فإن كُونْتْ يُقدم اعتبارات عدة حول وحدة الفلسفة الوضعية (A 74- 79)، التي تُدْخِل مباشرة عرض الدرس الثاني.

1 ـ القانون الطبيعي للتاريخ

وللتفسير بطريقة ملائمة لطبيعة وميزة الفلسفة الوضعية، فإنه من الضروري أن نلقي أولاً لمحة عامة على المسار المتدرج للذات الإنسانية بكليتها: وذلك لأن مفهوماً ما لا يُمكن أن يفهم تماماً إلا عبر تاريخه (A.3).

يضع كُونْتْ المسارات للذات الإنسانية وللفلسفة دفعة واحدة في منظور تاريخي يكوّن تبريراً لها. فهو يستعيد النتائج لعمله النظري الكبير الأول: الكُتيب الأساسي، الذي كُتِب ونُشر لأول مرة عام 1822، حيث استخلص منه مقدمات فلسفة عامة للتاريخ، بقدر ما يُشكل هذا العمل الإطار الصالح لإنسان هو في علاقة مع واقعية الأشياء، وحيث ما تتطور هذه العلاقة في حدوده تماماً: من وجهة النظر هذه فالإنسان هو الحيوان الذي عنده تاريخ. ويستنتج من اختيار هذا المنظور بأن معرفة المبادئ التي تحكم مجموع الظاهرات والتي تُكوّن شرطاً لسيطرة الإنسان على وسطه الخارجي، هي معرفة فاعلة، واقعية، في نطاق ما هي خاضعة، ليس لمعايير مطلقة تُضفي عليها أساساً مثالياً، لكن للقانون العام الذي يحكم كل تطور الذات الإنسانية: لذلك فالمعنى العام للمعرفة الإنسانية يجب هو ذاته أن يُستخلص من عرض هذا القانون. وبما أن الفلسفة الوضعية تتبع هذا النظام للعرض فهي لا تُرَد، ككل الفلسفات الأخرى، إلى منظومة من

الفكر المجرد، وهذا ما دعاه بَاشْكَالْ بِ «الفكر الجميل»، لأنها تأخذ بالعكس ضرورتها من واقع أنها مُدَوَّنة في تاريخ تخضع لقوانينه.

نلاحظ حالاً، بأن اختيار هذا النظام للتقديم التاريخي يطرح مشكلة مهمة. فنحن نستطيع أن نقول منذ الآن بأن الوضعية هي نظرية نسبية، لكن هذه النسبية هل هي تاريخانية؟ فهل تنتزع الوضعية ميزتها المطلقة من المفاهيم الإنسانية لأنها تعلقها بقانون تاريخي لا تكون فيه سوى تعابير ظرفية؟ فيصبح إذن من الممكن الكلام على الضرورة بخصوصها، لكن ما هي حقيقتها؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال إلاّ بعد دراسة القانون الثاني الذي تخضع له علاقة الذات الإنسانية مع الواقع، وهو قانون سَيُعْرَضْ وَيُبَرَّر في الدرس الثاني **للدراسات**، وذلك في فرصة عرض تصنيف العلوم، وهذا لا يخضع أبداً إلى قانون تطوري للإنماء لكن إلى مبدأ متزمن للتنظيم: لكن بدون أن يكون ثمة تناقض بين هذين المسارين فإن ضرورة الفلسفة الوضعية تُستنتج ليس من تاريخها بل من بنيتها: أي أنها ستخضع لقانون ليس هو فقط قانون الذات، بل هو كذلك قانون الموضوع.

وعند ذِكره لقانون المراحل الثلاث في الدرس الأول **للدراسات**، فإن كُونْتْ يُذكِّر بأنه قد عرضه في فرص أخرى: الملاحظة (A9) تُقدم في هذا الخصوص مرجعين. الأول يرجع إلى الكُتيب في عام 1822، **مخطط الأعمال العلمية الضرورية لتنظيم المجتمع**، وعلى الخصوص إلى المقطع في الخلاصة[1] التي أظهر بها كُونْتْ بماذا يختلف مساره جوهرياً

(1) X, t, SPP، ص 110، وتابع في الحاشية.

عن المسار الذي تبعه كُونْدُورْسِيِه*، بالرغم من أنه يستوحي منه في **المخطط الإجمالي لجدول التقدم للذات الإنسانية** لعام 1794: في هذا الأخير الذي يرجع فيه تاريخ الإنسانية إلى التعاقب الأمبريقي الحادث، في عشر حقب، فهو ينقصه بدقة معرفة القانون العام للتاريخ الذي يجعل التعاقب فيه حسب نظام ضروري لثلاثة أشكال للتنظيم، وَيُمَفْصِل في كل مرة منظومة من تمثلات (بالروحي) ونظاماً من علاقات اجتماعية (بالزماني). هذه الأشكال، كما ميزها كُونْتْ هي: المجتمع اللاهوتي والميتافيزيقي؛ المجتمع الميتافيزيقي والقانون، المجتمع العلمي والصناعي. المرجع الثاني يُحيل إلى المقال المنشور عام 1825 في **المُنْتِج**، مجلة السان ـ سيمونيين، تحت عنوان، «اعتبارات فلسفية حول العلوم والعلماء»، وفيها استعاد كُونْتْ نفس الفكرة: يُحال كل تاريخ الإنسانية إلى تعاقب ضروري لثلاث حقب أساسية، تتماثل في آن واحد في لحظات للمعرفة ولأشكال للمجتمع، وهي كل مرة محددة بواسطة مبادئ تنظيم مشترك. وكتب كُونْتْ بعدها: «إنه ليس سوى بالتجريد، لكن ضروري، يمكن أن ندرس التطور الروحي للإنسان بانفصال عن تطوره الزماني، أو الذات الإنسانية بدون مجتمع: لأن هذين التطورين، بالرغم من أنهما مختلفان فيما بينهما، فهما ليسا مستقلين؛ فهم يضغطان على العكس الواحد على الآخر بتأثير متصل وضروري لكل واحد منهما»[1] وما يميز العرض في قانون المراحل الثلاث في الدرس الأول **للدراسات**، هو أنه يصدر بوضوح عن هذا «التجريد الضروري» وذلك بعرض التاريخ العام

(1) SPP ،X, t، حاشية عامة ص 143.

للذات بطريقة مستقلة، باستقلال عن أشكال التنظيم الزماني، والتي معها، يجب أن لا ننسى، في أنها تظل بالضرورة متضايقة. سنرى بقراءتنا الدرس الثاني **للدراسات**، بأن كُونْتْ قد وضع المبادئ التي تسمح لتنظيم هذين الوجهين، الروحي والزماني، وذلك بصياغة مفهومه للعلاقات النظرية والعملية. هذه المبادئ قد وُضعت منذ البداية، وبقي عليه تفسيرها: وهذا ما فعله كُونْتْ عندما كتب، بعد 1850، **المنظومة السياسية الوضعية**.

هذه الملاحظات التمهيدية قد حصلت، ومن الممكن الوصول إلى عرض القانون: «وبدراستي التطور الكلي للتاريخ الإنساني في مجالات نشاطه المتعددة منذ انطلاقته الأولى الأكثر بساطة حتى يومنا هذا، فقد اعتقدت بأنني اكتشفت قانوناً كبيراً أساسياً، يخضع له بالضرورة الثابتة، والذي يبدو لي أنه قد أُنْشِأ بقوة، إمَّا على البراهين العقلية المقدمة بواسطة معرفة تنظيمنا، وإمَّا على التحقيقات التاريخية التي تأتي من فحص منتبه للماضي. هذا القانون يرتكز على أن كل مفهوم من مفاهيمنا الأساسية، كل فرع من معارفنا، يمر بالتعاقب بثلاث مراحل نظرية مختلفة: المرحلة اللاهوتية أو الوهمية؛ المرحلة الميتافيزيقية أو المجردة؛ المرحلة العلمية أو الوضعية. وبكلمات أخرى، فإن الذات الإنسانية في طبيعتها، تستعمل بالتعاقب في كل واحدة من أبحاثها ثلاثة طرق للتفلسف، حيث صيغتها مختلفة جوهرياً ومتضادة جذرياً: أولاً المنهج اللاهوتي ثم المنهج الميتافيزيقي، وأخيراً المنِهج الوضعي. ومن هنا ثلاثة أنواع من الفلسفة، أو المنظومات العامة للمفاهيم حول مجموعة المعارف الإنسانية، والتي تتباعد تبادلياً؛ الأولى هي نقطة البداية الضرورية للذكاء الإنساني؛ الثالثة هي حالته الثابتة والنهائية؛ الثانية هي مخصصة فقط لمساعدة الانتقال» (A 4).

إن مجمل تطور الذات الإنسانية، المعتبرة في علاقتها مع الوسط الخارجي، يخضع إذن إلى قانون أساسي الذي هو في نفس الوقت قانون طبيعي، قانون عام، وقانون ضروري.

قانون طبيعي: ينجم عن «طبيعة» الذات الإنسانية ويُبَرْهَن إنطلاقاً من معرفة الأشكال النوعية لتنظيمها. لا يريد أن يقول بذلك كُونْتْ بأنه من الممكن معرفة طبيعة الذات الإنسانية، كما هي في ذاتها، معرفة مطلقة ممتنعة بالتعريف، لكن طبيعة الذات الإنسانية التي تنكشف من خلال هذه الأشكال للتنظيم التي تحكم بالتعاقب علاقته مع الواقع، حيث المجموع يكوِّن تاريخه. ويبقى بأن هذا التفسير يطرح علاقة التضايف بين التاريخ والطبيعة: لذلك فهو يضع في الأمام مفهوم «التطور» الذي يعبِّر بدقة عن هذه الرابطة.

قانون عام: وهو يتعلق بالذات الإنسانية في مجملها، وفي كل القطاعات الأساسية لبحثه، المعتبر في التعاقب الكامل لمراحله. لكن هذا القانون وإن كان عاماً فهو ليس منتظماً: فهو يتحكم بكل أشكال التنظيم الروحي وذلك بالمحافظة على الاختلافات بين القطاعات، أو بين «فروع» النشاط الذهني، وبارتكازه على التفرقة بين ما هو روحي وزمني، فهو يحتفظ في النظام الروحي ذاته بالنوعية للمستويات المختلفة للمعارف. إذا كانت الذات خاضعة لقانون عام للتطور ينطبق على كل هذه المفاهيم الأساسية، فإن هذا لا يجر الذات بحركة واحدة منتظمة، بل يحتفظ بتفكيك تراتبي بين عناصرها أو مستوياتها المكونة. هذا المشروع التصنيفي المتسلسل هو مسار مميز للفلسفة الوضعية، من وجهة نظر أن

أي مبدأ لا يمكن أن يُطالب بقيمة مطلقة. وهذا ما يوضحه كُونْتْ بدقة لاحقاً في مقطع رئيسي: «الفروع المختلفة لمعارفنا لم تسر بسرعة متساوية في الحقب الثلاث للتطور، ولم تصل بالتالي في نفس الوقت إلى المرحلة الوضعية. ويوجد تحت هذه العلاقة نظام لا يتغير وضروري تابعته مفاهيمنا المتنوعة وكان يجب أن تتابعه خلال تقدمها، حيث الاعتبار الصحيح هو المتمم الضروري للقانون الرئيسي الذي أُعلن سابقاً» (A 27). لقد أُشير هنا إلى العلاقة التضايفية بين القانونين الكبيرين اللذين تخضع لهما علاقة الذات مع الواقع: قانون المراحل الثلاث(الدرس الأول) ومبدأ تصنيف العلوم (الدرس الثاني). وبالرغم من أن هذين القانونين يمثلان في الدراسات، وذلك لأسباب تربوية، موضوع العروض المنفصلة، فإن تدريسهما يجب أن يتم مع بعضهما البعض: ويمكننا القول كذلك بأن الهدف الجوهري للفلسفة الوضعية هو تحقيق هذا التنظيم.

وأخيراً، فإن قانون المراحل الثلاث هو قانون ضروري، وذلك حسب وجهات النظر الثلاث الآتية: إنه يُطبق بتطابق تام على كل مسارات الذهن، بحيث لا يفلت منه أي واحد؛ فهو يُخْضع تطور الذات، كما يُنَفِّذ من خلال علاقتها مع الوسط الخارجي، لمبدأ تعاقب غير منعكس؛ وأخيراً فهو يُنشئ، انطلاقاً من أصل ضروري، وبالمرور من شكل متوسط انتقالي، مرحلة نهائية «ثابتة ونهائية». وفي نطاقٍ حيث التاريخ يعتمد على مثل هذا القانون، الذي يكوّن له التفسير العقلاني، فإنه يُحال إلى مبدأ بنائي للثَّابِتية: وبوضعه الأسس لعلم التاريخ، فإن كُونْتْ يريد أن يكشف ما فيه من شيء دائم. وهنا كذلك، فالتاريخ والطبيعة يجب أن يُفكرا سوية. وهذا ما يُنظِّره كُونْتْ بعد ذلك مؤكداً على الخضوع الضروري للتقدم وللنظام.

يُلحّ كُونْتْ على واقع أن القانون يجعل هذه الحالات الثلاث متباعدة ومضادة تتعاقب الواحدة بعد الأخرى. ويجب الآن تناولها في ذاتها، لرؤية إلى أي مدى يثبت هذا التضاد.

المرحلة اللاهوتية

في المرحلة اللاهوتية تقود الذات الإنسانية أبحاثها جوهرياً نحو الطبيعة الداخلية للكائنات، نحو الأسباب الأولى والنهائية لكل المؤثرات التي تؤثر فيها، أي نحو المعارف المطلقة، حيث تتمثل الظاهرات كنتائج بواسطة الفعل المباشر والمتصل لعوامل فوق طبيعية قليلة أو كثيرة، حيث التدخل الكيفي يفسر كل الشذوذ الظاهر في الكون (A 5).

أي يجب على الذات أن تبدأ في تطريرها من مفاهيم مطلقة، وكما هي بالضرورة وهمية وكبذية، لأنها تستبعد من الاعتبار علاقات فاعلة بين الظاهرات، للبحث خلفها في مكان آخر من مكان ظهورها، عن «الأسباب» وعن «العلل» التي تُكوِّن وجودها. لماذا هذه المرحلة الأولى هي كذلك بداية ضرورية؟ عندما يُعطي كُونْتْ بعيداً قليلاً (وبعده A12)، التبريرات التي تساعد على إعلان القانون، فإنه يرجع إلى واقع أنه من الطبيعي تماماً أن يكون تاريخ الذات الإنسانية قد بدأ بواسطة أوهام فوق/ طبيعية، وبقول آخر أن يكون محكوماً بالضياع قبل أن يدخل إلى الحقيقة، بحيث أن هذا الضياع لا يسبق فقط، بل يكوِّن شرطاً للحظة التي يدخل بها إلى المعارف المتماسكة. إن الأطروحة المقدمة بواسطة كُونْتْ تُذكِّر بالفكرة الهيجلية المعروفة تماماً: الحقيقة لا تتكوَّن إلاّ بواسطة التاريخ، حيث يدخل الخطأ فيها كأحد لحظاتها. وهذا يعني

كذلك، بأنه في اللحظة التي تُظْهِر هذه الحقيقة نفسها بطريقة وضعية، يجب عليها أن تتراجع عن المطالبة بالصفة المطلقة. وعلى هذه النقطة الأخيرة، فإن كُونْتْ في بعض وجوهه أكثر قرباً من نيتشه بالنسبة لهيجل.

لكن كُونْتْ يُبرر هو ذاته هذه الضرورة للبداية الوهمية، فيعطي امتيازاً لتناول المطلق على حساب النسبي، بنوع من الديالكتيك، ويبرهن على أنه الشكل لحل التناقض الابتدائي، ويتمثل بِـ «الدائرة الفاسدة» التي تنغلق فيها الذات الإنسانية منذ البداية، بقدر ما هما طريقان متنافسان يُعرضان عليه لفهم الواقع أي الملاحظة والتأمل: «إذا كان من جانب ما فإن كل نظرية وضعية يجب بالضرورة أن تكون مؤسسة على الملاحظات، فإنه من الضرورة من جانب آخر، حتى تبدأ الملاحظة، أن يكون ذهننا بحاجة لنظرية ما. وإذا كنا بتأملنا للظاهرات لا تُلحقها أبداً ومباشرة ببعض المبادئ، فإنه لا يستحيل علينا فقط أن ندمج هذه الملاحظات المعزولة، وبالتالي أن لا نستخلص منها أية ثمرة، بل نصبح كذلك عاجزين على أن نحتفظ بها؛ وعلى الغالب فالواقع تظل غير منظورة تحت أعيننا. وهكذا، نظل مسرعين بين ضرورة الملاحظة لأجل أن نكوّن نظريات واقعية، والضرورة التي لا تقل إلزاماً كي تخلق بعض النظريات لتتجه إلى ملاحظات لاحقة، فالذهن الإنسان في نشأته كان يوجد مغلقاً في دائرة فاسدة حيث لم يكن عنده أي وسيلة للخروج، والذي لم يكن سعيداً لأن يفتح ممراً طبيعياً بواسطة التطور العفوي للمفاهيم اللاهوتية، التي كونت نقطة جَمْع لجهوده وقدمت غذاء لمجهوده». (A 14-15). يُضاد عادة الاكتشاف بالاختراع، وذلك بتعليقهما بحالات ذهنية متعاكسة ومتنافرة الواحد مع الآخر؛ أحدهما الإختراع، يُفترض فيه خضوع الموضوع إلى

الذات العارفة، والآخر على العكس، الاكتشاف يُفترض فيه خضوع الذات للموضوع. لكن بالنسبة لكونْت، فإن تاريخ الذهن لا يبدأ إلاّ عندما يكون هذا الاعتبار قد ذُلّل، وأن يُقام، بطريقة عفوية، تنظيم بين الوقائع والنظريات. وهذا يعني أيضاً بأن المعرفة هي مسار ليس موضوعياً تماماً ولا ذاتياً تماماً، بل هي دمج لهذين الوجهين.

لنلاحظ أولاً بأن حل هذا التناقض يرجع إلى ضرورة طبيعية، حيث الميزة هي فيزيولوجية: إنها تنطلق من «حاجة» الذات الإنسانية، التي تُعطيها الشروط الضرورية لتتحقق، بشكل «مخرج طبيعي». ويمكن القول هنا بأن المقصود حاجة بالمعنى الفيزيولوجي للكلمة، في نطاق ما هي تنتمي إلى طبيعة الذات وتوجه عملها بطريقة دائمة، إذن مستقلة عن الاعتبار الخاص التاريخي لمراحل تطورها. وحقاً فإن كُونْت في فقرة تسبق مباشرة النص المذكور يستدعي «الحاجة، في كل عصر، لنظرية مالكي ترابط الوقائع، مندمجة مع الاستحالة البديهية للذات الإنسانية في بدايتها كي تكوّن النظريات انطلاقاً من الملاحظات». الصيغة المهمة التي نراها تعود هنا، هي «نظرية ما»، والتي تعبر عن الضرورة التي يوجد فيها الذهن كي يخترع النظريات، وذلك كي لا يُخاطر لأن يُطوِّر أوهاماً، مثل أن يمتلك أدوات التمييز بين هذه النظريات ليعرف من هي أقل من الأخريات «أياً كانت»، لأنها تحسب حساباً بطريقة فاعلة ومؤثرة، أي «تماماً»، للعلاقات الموضوعية المكوِّنة للواقع، كما يستطيع الذهن الإنساني على الأقل أن يدركها «بطريقة وضعية».

هذه الضرورة تُستحضر بواسطة كُونْت، وعلى الخصوص في مقالة

لعام 1825 الذي ذكر سابقاً: **اعتبارات فلسفية حول العلوم والعلماء،** حيث يقول: «الأمبريقية المطلقة مستحيلة مهما قيل عنها. الإنسان غير مؤهل بطبيعته، ليس فقط لدمج الوقائع واستخلاص النتائج، بل ببساطة لأن يلاحظها بانتباه، وأن يحتفظ بها بأمان، إذا لم يُلحقها مباشرة بتفسير ما. وبكلمة أخرى فهو لا يرى فيها تفسيرات مُعتمدة بدون نظرية ما أو لا يرى نظرية وضعية بدون ملاحظات مُعتمدة»[1]. وبتأكيده أن الذهن الإنساني يجب أن يخترع حتى يستطيع أن يكتشف، أي بطريقة ما أن يستخلص من ذاته أشكال التنظيم التي تسمح له بعقلنة الواقع ليستطيع ليس فقط معرفة الوقائع، بل لإعادة معرفتها، أي للتعرف على ماهيتها كما هي، فإن كُونْتْ يعني بأنه ليس للذهن الإنساني وقائع صافية مُعطاة من الخارج، ومستقلة عن الرابطة المفروضة عليها بواسطة الأشكال النظرية التي تجعل تنظيمها ممكناً: الوقائع ليست مُعطاة، لكن يجب أن تُبنى. لذلك «الأمبريقية المطلقة مستحيلة».

هذا التفكير مهم جداً، لأنه يسمح لوضع فلسفة كُونْتْ بالنسبة للميول الكبيرة المذهبية حيث صراعها يكوّن المناخ العقلاني لعصرها. كُونْتْ يرفض قطعياً الأمبريقية، أي الأطروحة التي تصنع من المعرفة إحساساً متحولاً، وهو مفهوم وُرث من فلسفة القرن الثامن عشر، والذي وصل بشكل منقح إلى بداية القرن التاسع عشر، في كتابات الإيديلوجيين وعلى الخصوص كتابات كابَانِيْسْ ودِسْتَتْ دُو تْرَاسِي*. الوقائع الصافية، أو

(1) X, t, SPP، ص 141 الحاشية.

الإحساسات المعزولة، المأخوذة في ذاتها، لا تستطيع أن تُعطي المعرفة، أي أن تُمَثِّلَ القانون لا يُمكن أن يُشتق بصفاء وسهولة من هذه الوقائع، لأنه ومن خارج المنظومة العقلانية السابقة عليها والتي تعد كشرط لتجميعها وضمها، فإن الوقائع تظل هي ذاتها غير مفهومة وغير موجودة بالنسبة للذهن. ويمكن ملاحظة أن هذه الضرورة كانت معروفة سابقاً عند لُوكْ، الذي مَاهَى الأشكال البدائية للتفكير بجانب الإحساسات؛ وكُونْدِيَّاك من جانبه قد أخضع الرابطة بين الإحساسات، التي لا تستطيع أن تحققها بذاتها، إلى مؤسسة الإشارات اللغوية. فالمشكلة التي أثارها كُونْتْ ليست إذن جديدة، لكنها كانت قد وُضعت في نفس الوقت الذي صِيغت فيه، منذ نهاية القرن السابع عشر، مبادئ فلسفة التجربة، والتي يمكننا بخصوصها أن نتساءل ما إذا كانت قد أُفْتتحت على «أمبريقية» بالمعنى الشعبي لهذه الكلمة.

وقد كان بوسع كُونْتْ، كما فعل كانط، أن يضع على رأس دراساته الصيغة: العلم يبدأ مع التجربة، لكنه لا يشتق كله من التجربة، لأنه يُدخل أشكالاً يجب على الذهن أن يسحبها من ذاته ليطبقها على التجربة، وهكذا، ليس فقط لينظِمها، لكن ليجعلها ممكنة، أي قابلة للتماهي كما هي بواسطة الذهن العارف. وهذا يعني بأن هناك عنصراً عفوياً في أساس المعرفة، أو حاجة، لا يمكن رده إلى الوقائع وإلى تنقيحها المحض، وميزته كما يقول كُونْتْ نظرية أو بالأحرى «روحية». ومع ذلك فكُونْتْ يختلف عن كانط في أن أشكاله تتضح بالنسبة له في الشروط التي يُمكن تسميتها، قبل الحالة النهائية، «قبل منطقية»، وهذا ما يجعلها، بدلاً من عقلانية، أو على الأقل هكذا تُقدم، لا عقلانية: فهي ليست إذن الأشكال القبلية لكل

معرفة حقة (تُعرف الحقيقة بعدها كاملة بواسطة الوضع الصحيح لهذه الأشكال)، لكن وكما أشرنا إليه سابقاً، فهي «نظريات ما»، حيث ميزتها هي جوهرياً وَهْمية، واختراعات حرة للذهن، التي تهيئ بدون شك صعود الذهن إلى الحقيقة، لكنها في نفس الوقت تُأخر لحظة هذا الصعود، وذلك بإعطاء الذهن سراب المعرفة المطلقة، الذي عليه أن يتعلم لاحقاً أن يتخلص منها، للوصول إلى معرفة وضعية موثوقة.

لذلك فهذه «الأشكال» التي يطبقها الذهن تلقائياً على التجربة هي أشكال تاريخية، انتقالية، والتي ليست فقطَ لا تصنع المعرفة في ذاتها أبداً، لكنها تحول الذهن تلقائياً عن هدفه الحقيقي: إنها تلعب مع ذلك دوراً أساسياً في تطويره، ليس رغماً عن هذه الميزة المؤقتة، لكن بسبب هذه الميزة ذاتها، لأن المنفذ الطبيعي التي تقدمه لحاجة المعرفة التي تطوق الذهن تظهر على أنها وهمية، وخيبة الأمل التي تتكون من هذا السقوط ستجعله يحاول مرة أخرى في منافذ أخرى، وهكذا يجعل ممكناً تطوره، وهذا سيكون مستحيلاً، كما كان في البداية، إذا ما ظل مغلقاً في «دائرة فاسدة». إننا نرى بأن مفاهيم المرحلة اللاهوتية تقوم بوظيفة هي هنا بالمعنى الفيزيولوجي للكلمة: وظيفة التحريض والتيقظ، التي تدفع كل مسار الذهن في جهوده للسيطرة على الواقع بواسطة المعرفة.

لنلاحظ في هذا المجال بأن التعبير «مسار الذهن» هو هنا ليؤخذ في معناه الحرفي: وهو التقدم المتنقل لكائن حي حامل للحركية، الذي عليه، لأجل «أن يمشي»، أي أن ينتقل، أن يخرج من توازنه الأساسي، بواسطة قذف نفسه إلى حالة من عدم التوازن التي تدفعه حركياً إلى الأمام، في

البحث عن توازن جديد. إن استعمال هذه الاستعارة من قبل كُونْتْ، الجوهرية لتمثله في التاريخ، والتي ترجع هكذا إلى ظاهرة تنزيهية وتذبذبية، تعتمد بطريقة مضمرة على الميكانيكا الجديدة لحركات الإنسان لِبَارْتِيزْ، حيث يذكر كُونْتْ كذلك في أماكن عدة **العناصر الجديدة لعلم الإنسان**(1).

وفي مكان لاحق يتكلم كُونْتْ عن الفلسفة اللاهوتية «حيث ميزتها هي أن تكون تلقائية، وبهذا فهي الوحيدة الممكنة في الأصل، الوحيدة التي استطاعت أن تقدم لذهننا الناشئ فائدة كافية» (A 20). هذا يعني بأن الحاجة لمعرفة مطلقة، بالرغم من أنها يجب أن لا تحصل إلاّ على اشباعات غير مؤكدة، هي ملاصقة للذهن الإنساني، وهي كذلك الشرط لكي «يهتم» كفاية بمحاولاته ليقدر يوماً ما، على قواعد مختلفة أخرى، أن يأمل في إيصالها إلى نهايتها. هنا كذلك، فإن كُونْتْ يقتطع مجدداً لنفسه طرحاً خاصاً في الفلسفة الكانطية: ففي **نقد العقل المحض**، يبرهن الديالكتيك الترنسندنتالي كذلك بأن في نزوع العقل لتجاوز حدود التجربة شيئاً ما طبيعياً، بالرغم من أنه يجره في مساراة غير شرعية؛ وهكذا فالحاجة لمعارف مطلقة هي صحية في ذاتها، وتنتمي حقيقياً إلى حياة الذهن الإنساني.

بالنسبة لكُونْت فإن المفاهيم الخيالية الوهمية للذهن اللاهوتي تنتمي

(1) انظر في هذه النقطة كَانْجِليْمْ Canguilhem، **تاريخ الإنسان وطبيعة الأشياء**، **الدراسات الفلسفية**، 1974، رقم 2.

إذن إلى تفسير فيزيولوجي: «التجربة لوحدها هي التي استطاعت أن تزودنا بالبرهان على ما نملك من قوى؛ وإذا لم يكن الإنسان أولاً قد بدأ يكوّن منها فكرة مُبالغاً فيها، فإنها لم تستطع أبداً أن تحصل على كل التطور الذي يليق بها. وهذا ما يتطلبه تنظيمنا العضوي» (A 16). لكن وفي نفس الوقت قد بُرهنت الضرورة المنطقية لهذه المفاهيم: «الضرورة المنطقية للميزة اللاهوتية الصافية للفلسفة الأولى» (سابقاً). يذهب كُونْتْ إذن بعيداً قليلاً في التبرير الذي يقدمه للمرحلة اللاهوتية، ليستنتج، بالرغم من أن المعرفة الوضعية يجب أن تتخلى تماماً عن المفاهيم الخاصة بهذه المرحلة، على أنه يجب كذلك الاعتراف مع ذلك بجزء الحقيقة الذي يرجع إليها، حتى من خلال الشكل الخيالي الكيفي الذي يميزها، وهذا لا يكون إلاّ بسبب قيمة الشعور الداخلي الذي تحمله بدون أدنى شك. «بدون خيالات التنجيم الرائعة، وبدون خيبات الأمل الكبيرة للخيمياء مثلاً، كيف كان سيتسنى لنا أن نتحلى بالمثابرة وبالشدة الضرورية لجني السلاسل الطويلة للملاحظات والتجارب التي كوّنت لاحقاً الأساس للنظريات الأولى الوضعية لهذا أو لذاك الفصل من الظاهرات» (A 18)؟ وبدون شك، فإن هناك بين التنجيم وعلم الفلك، بين الكيمياء والخيمياء، ما دُعي من قبل الآخرين بالقطيعة الابستمولوجية: وذلك لا يمنع بأن تكون الأُول قد «ساعدت كأساس» للثواني، وذلك بإطلاق حركة بحث ما كانت لتوجد بدونها. وهكذا فإن كُونْت يقول في الدرس 40، المخصص إلى مجموع البيولوجيا، بخصوص الرابطة المقامة بواسطة التنجيم بين الظاهرات البيولوجية والظاهرات الفلكية: «في أعماق الخيالات الوهمية اللامعقولة للفلسفة القديمة حول التأثير الفيزيولوجي للتنجيم، نجد مع ذلك

الشعور الغامض، الملتبس، لكن القوي، لرابطة ما بين الظاهرات الحية والظاهرات السماوية. هذا الشعور ككل الايحاءات الأولية لذكائنا، لم يكن في الحقيقة بحاجة إلاّ أن يكون مُنقحاً بعمق بواسطة الفلسفة الوضعية، التي لا تريد تهديمه؛ بالرغم من أنه بقول حق ففي النظام العلمي كما هو في النظام السياسي، فإن طبيعتنا الضعيفة تجبرنا للأسف على عدم استطاعة إعادة التنظيم إلاّ بعد قلب الأمور بطريقة عابرة»[1]. وهذا يعني بأنه، في نظام المعرفة كذلك، يجب معرفة إنهاء الثورات أو بسرعة التعرف على الميزة العابرة، السطحية والحادثة لتدخلها، وذلك على العكس، لإظهار قيمة الوظيفة الأساسية للاحتفاظ الممتلئ بواسطة تطور الذات: إن هذه وبما هي متصلة ومعتبرة في مجملها «تنقح» مفاهيمها السابقة بدون هدمها، أي حقيقياً بدون إدخال أية قطيعة في مسار أبحاثها. إن الوضعية هي اتصالية.

فعندما يلح كُونْت على الميزة الطبيعية للمرحلة اللاهوتية، بالرغم من تأملاته المبالغ بها، فهو يحضر لإعادة تأهيلها. ويفهم من ذلك بأن الرغبة المتنامية والمعلنة بوساطة مؤسس الوضعية تجاه بنيات ذهنية تنتمي لهذه المرحلة، التي سوف تقوده في النهاية إلى وضع منظومة من جديد لفكر ديني، حيث تُسيطر حقاً على هذه المبالغات بطريقة صارمة والتي توجد دفعة واحدة مذكورة وظاهرة في التمييز الذي يُعطيه الدرس الأول في الدراسات. من وجهة النظر هذه، فإن خيبة الأمل الظاهرة بعد تطور فكر

(1) III, X, t, CPP، ص 316.

كُونت بعد عام 1850 بواسطة عقلاني عنيد كما كان ليتريه ، يفسر ربما بواسطة قراءة سطحية لنصوصه الأولى، واحتقار للمعنى الصحيح التي تحمله. إن نموذجاً للتاريخ، اتصالياً أساسياً، ومبعداً للثورات وللقطيعات، ومشتقاً من طبيعة أولية، حيث يكون التطور العضوي، يحمل في طياته الضرورة للتعرف ولتثمين أصوله.

المرحلة الميتافيزيقية

إن التبريرات التي تصاحب تقديم المرحلة الثانية تنتمي بدقة إلى نفس متطلبات الاتصالية. فالذهن الإنساني لا يعمل بواسطة تحويل جذري لمرحلته الأولى نحو مرحلته النهائية، بل بواسطة التنقيح، أي بواسطة تحويلات متدرجة، فمن الواضح أنه عندما يتكلم كونت عن «ثورة» للذهن الإنساني، يجب أن يُفهم هذا الحد بالإستناد إلى نموذج طبيعي لثورة فلكية، كانتقال بطيئ وتقدمي بدلاً من ثورة سياسية، تُحدث بالعكس رجوعاً مؤقتاً. ويكتب كذلك: «هذه الثورة... قد حصلت دوماً أكثر فأكثر» (A 28)، وهذا ما يبرهن على ميزتها التقدمية. فمن الضروري إذن أن يكون في إنجاز هذه الثورة، التي لا تكون لحظة في تاريخ الذهن الإنساني فقط، لكن تتطابق مع تطوره الإجمالي، تدخل انتقالي: «إن فاهمتنا، المضطرة إلى أن تسير ببطئ درجة فدرجة، لا تستطيع أن تمر بطريقة فجائية وبدون وساطة من الفلسفة اللاهوتية إلى الفلسفة الوضعية» (A 21). إن المفاهيم الميتافيزيقية هي التي تملأ هذا الدور الوسيط.

إن محتوى هذه المفاهيم محدد تماماً بواسطة الوظيفة المؤقتة التي تضطلع بأعبائها: وكتوسطات فهي ملتبسة كذلك. «الذكاء الإنساني كان

عليه أن يستعمل مفاهيم وسيطة، لها صفة هجينة، مختصة لذلك لكي تقوم بالنقلة تدريجياً» (A 21). فالذات عندما تصبح ميتافيزيقية، لا تكون أبداً في المرحلة اللاهوتية، ولا كذلك في المرحلة الوضعية. «ففي المرحلة الميتافيزيقية، التي ليست سوى تغير بسيط عام للمرحلة الأولى فإن المحرضات فوق/ طبيعية تُستبدل بقوى مجردة أي بكائنات حقيقية (تجريدات مشخصة) ملاصقة للكائنات المتعددة في العالم ومفهومة على أنها قادرة بذاتها لتكوين كل الظاهرات المُلاحَظة، حيث التفسير يتكوّن بعدها من إعطاء كل واحد الكائن المماثل له» (A 6). وهذا يعني بأن الذات عندما تمر من وجهة النظر اللاهوتية، حيث تبحث في أي مكان عن آلهة، أي عن أسباب شخصية، إلى الميتافيزيقا، حيث تُفسر كل الأشياء بواسطة مبادئ لا شخصية، لم تتراجع أبداً إلى المعارف المطلقة: إنها تُعطي فقط لمسارها شكلاً أكثر تجريداً، وإذن ظاهرياً أكثر معقولية. لكن لم يكن في الواقع شيء أكثر من ذلك، بالنسبة للمحتوى أو بالأحرى بالنسبة للشكل، في الميتافيزيقا أو في اللاهوت: هذه هي الحجة التي يواجه بها كُونْتْ بلا كلل الفلاسفة المعاصرين له، ومجهوداتهم الضائعة، وذلك ليقدم ميتافيزيقا جديدة، مع أن حقيقة الميتافيزيقا هي في أواخر خطابه، في الأسس القديمة اللاهوتية التي لا تُعطي سوى عرض مُحرّف بعناء.

ويفهم من ذلك لماذا لم يكن عند كُونْتْ تجاه الميتافيزيقيين التساهل المرتد الذي كان عنده بالنسبة للاهوتيين. فالنقد الشكلي المحض الذي يُوجهه للميتافيزيقا ضد اللاهوت، حيث يُحاول عبثاً تفتيت النظام الأولي، لا يُغير أبداً في محتواه: هذه التجريدات السفسطائية ليست بأقل من أوهام

القصص الساذجة للذهن اللاهوتي. «إن آخر هدف للمنظومة الميتافيزيقية يتعلق في تصور كائن عام وحيد عوض كائنات مختلفة خاصة، وتصور الطبيعة كمنبع وحيد لكل الظاهرات» (A 8). لكن هذا التفسير «الطبيعي» لا يقل عن أن يكون فوق/ طبيعي في مبدئه، كالمبادئ التي ينوي أن يحل مكانها.

وفعلاً، فإن الميتافيزيقا تجهل مبدأ التسلسل التصنيفي الذي يقود الذات الوضعية، ولا تهتم أبداً للروابط المتفاضلة التي تُوحِّد الوقائع حسب مستويات الحقائق التي تقع فيها، أي حسب علاقتها مع الذات التي تتناولها: لكنها تكتفي بتفسير إجمالي وموحِّد والتي بحجة الذهاب إلى أساس الأشياء لفهمها كما هي في ذاتها، فإنها تفصلها تجريدياً عن العلاقة الأساسية بين الذهن والأشياء، أو إذا أردنا بين الذات والموضوع، التي هي الشرط لكل معرفة ممكنة. وكما أنه ليس هناك من عوامل فوق/ طبيعية، ليس هناك أيضاً من «طبيعة» في ذاتها، أو على الأقل فإن هكذا «طبيعة» هي بالضرورة غير قابلة للمعرفة، والتفسيرات التي تُبنى إنطلاقاً منها لا يمكن أن تكون سوى خيالية ووهمية.

ومع ذلك فالميتافيزيقا نافعة، لأنها كما قيل تقوم بوظيفة ما: هذه الوظيفة يجب أن تُميَّز كالسابق من وجهة نظر فيزيولوجية، كوظيفة تدريبية. وحسب استعارة شائعة في عصره، وبإرجاع كل التاريخ لتطور فرد فقط، فإن كُونْتْ يُشير بأن الميتافيزيقا تمثل.«شباب» الذات الإنسانية، بعدما خرجت من «طفولتها» وبعدما وصلت إلى «رجولتها» (A 11). «وباستبدال الفعل فوق/ طبيعي المُوجَّه بكائن مماثل وغير منفصل في دراسة الظاهرات، بالرغم من أن هذا لم يفهم في البداية سوى كانبثاق للأول،

فالإنسان قد اعتاد رويداً رويداً على ألاّ يتناول سوى الوقائع ذاتها، فمفاهيم هذه العناصر الميتافيزيقية قد أصبحت تدريجياً منتقاة تماماً، لدرجة أنها لن تكون، في أعين كل ذهن مستقيم، سوى الأسماء المجردة للظاهرات. فمن المستحيل تخيل بأية وسيلة أخرى يمكن لفاهمتنا أن تمر من اعتبارات فوق / طبيعية صريحة إلى اعتبارات طبيعية محضة، ومن النظام اللاهوتي إلى النظام الوضعي» (A 21). وهكذا فقد أُحيلت الميتافيزيقا إلى مرتبة «وسيلة»: إنها ليست سوى وسيلة للتعود، التي تحضر الذهن تدريجياً على تغير «النظام»، وهي حد حيث مفهومه هو ذاته فيزيولوجي. أي، وبدون أن تكوّن علاقة نظرية حقة ـ من وجهة النظر هذه تصبح بالأحرى بتراجع بالنسبة للحالة السابقة ـ، فقد سهلت المرور من نمط معرفة مطلقة إلى نمط معرفة نسبية.

المرحلة الوضعية

وهكذا فالذهن ينفتح على الوضعية: «في المرحلة الوضعية فإن الذهن الإنساني الذي يتعرف على استحالة الحصول على مفاهيم مطلقة، يتراجع عن البحث عن الأصل وعن مصير العالم، ومعرفة الأسباب الخاصة للظاهرات، وذلك للمثابرة فقط على الإكتشاف بواسطة الاستعمال المندمج تماماً للبرهان وللملاحظة، عن قوانينها الفاعلة، أي عن علاقاتها الثابتة للتعاقب وللتشابه. إن تفسير الوقائع المختزلة إلى حدودها الواقعية، ليس منذ الآن سوى الرابطة المقامة بين الظاهرات الخاصة المتعددة وبعض وقائع عامة، حيث تَقَدُّم العلوم يميل أكثر فأكثر إلى تقليل عددها»(A 7) [21]. «إن الميزة الأساسية للفلسفة الوضعية هي ملاحظة كل

الظاهرات كخاضعة لقوانين طبيعية ثابتة، حيث الاكتشاف الدقيق - والإختزال إلى أقل عدد ممكن هو الهدف لكل جهودنا، وذلك باعتبار أن البحث عن الأسباب الأولى والنائية هو فارغ من أي معنى ولا يمكن الوصول إليها على الإطلاق» (A 23).

وهكذا فالذات العارفة تعاد إلى حدود التجربة، وهذا لا يعني كما رأينا، أن تكون خاضعة لها: وبتراجعه عن تفسير الظاهرات بواسطة علل مطلقة، من خارج التجربة، فهو يحاول تحديدها بواسطة قوانينها، وذلك بدراسة الأشكال الثابتة لرابطتها المتعاكسة. ومن هنا فالعقلنة لا توجد أبداً وراء التجربة، بل تتطابق مع الأشكال الداخلية لتنظيمها. يكتب كُونْتْ مثلاً في الدرس 28 من **الدراسات**، المخصص للاعتبارات العامة حول الفيزياء: «إن دراساتنا الوضعية لها فقط هدف معرفة قوانين الظاهرات، وليس أبداً نمط انتاجها، إذ يجب أن تقوم حصرياً توزيعاتنا العلمية على الظاهرات ذاتها وذلك لامتلاك ثباتاً حقيقياً وعقلانياً»[1] وهذا يعني بأن العقلنة الوضعية تفترض تحديداً للمعرفة، وذلك بمعنى قريب جداً مما يُطالب به النقد الكانطي: «في تفسيراتنا للوضعية، حتى الأكثر كمالاً، ليس عندنا نية عرض الأسباب المُكوِّنة للظاهرات، لأننا لا نفعل بعدها أبداً سوى إقصاء الصعوبة، لكن بنية التحليل بدقة فقط لظروف انتاجها، وتعليقها الواحدة مع الأخرى بواسطة علاقات سوية من التعاقب والتشابه» (A 23). المعرفة الصحيحة - يتراجع كُونْتْ هنا للكلام حتى عن ألْ «حقيقة»، هذا المفهوم يظل ملطخاً بذكريات ميتافيزيقية - ليست ممكنة

(1) II, t, CPP، ص 310.

إلاّ تحت هذا الشرط الأساسي الذي تكون فيه قد أُبعدت النيات اللاشرعية للعقل. لكن هذا التغيير له ما يُضايفه كذلك في التمديد لمجال البحث المعروض للمعرفة. «الذات الإنسانية، بدون أن تُلقي نفسها في مشاكل لا يمكن اقتحامها، وببقائها في البحث عن نظام وضعي تماماً، يمكن أن تجد فيه غذاء لا ينضب لمجهودها الأكثر عمقاً» (A 25). أي أنه بالتراجع عن عرض التفسير الكامل، إذن النهائي، للظاهرات، وبالدخول كاملاً في طبيعتها الداخلية، فإن الذات تنخرط فجأة في حركة بحث غير محددة ولانهائية، والتي لأنها لا تُثبت حداً مثالياً لمساراتها، تكوّن كذلك نهاية لجهودها. وبما أنه ليس هناك للذات امكانية مرحلة رابعة، فليس هناك من سبب لأن تخرج أبداً من مرحلتها الوضعية، التي تكوّن إذن حالتها النهائية.

وبشكل مفارق إذن، ولأن الذات التي وصلت إلى المرحلة الوضعية قد تراجعت تماماً عن عرض تفسير له صفة التمام النهائي للواقع، فهي بذلك قد دخلت في مرحلتها النهائية، حيث لا شيء يستطيع أن يضع نهاية لها. المرحلة الوضعية تكوّن إذن بالضرورة الطور النهائي لتطور الذات: بعدها، ليس هناك من مرحلة أُخرى أو نظام يمكن تصوره، والذات ليس لها من عمل سوى استغلال الأشكال المتفاضلة لتنظيم الواقع الذي يُعرض، بطريقة لا محددة، وهي لا تنضب في أبحاثها. يرجع كُونْت في هذه النقطة في خلاصة الدرس الأول للدراسات (A 75 وتابع): العلم الوضعي ينزع بطريقة لا متناهية لتوحيد معارفنا للظاهرات، وذلك بالاحتفاظ بجلاء لهذه المحاولة بصفتها النزوعية، إذن باعترافنا بأن هذا التوحيد لا يمكن أبداً أن ينفذ بأكمله، وإلاّ فإننا سنرجع إلى الأوهام الخيالانية لتفسير مطلق

الذي يعدم تراجعياً كل جهوده.

2 ـ الوضع الراهن للفلسفة

إن عرض قانون المراحل الثلاث قد أنشأ الميزة التي هي بنفس الوقت ضرورية ونهائية للمعرفة الوضعية، والتي تكوّن الشكل الأكثر كمالاً لتفسير الواقع، ويبقى أن نبرهن ما هي العلاقة التي تقيمها الفلسفة مع شكل هذه المعرفة، وذلك لكي نميز الهيئة الفلسفية الوضعية: وعلى هذا يُكرّس التطوير الثاني لهذا الدرس الأول في **الدراسات** (A 26- 44).

تحليل الظروف الملائمة

يستعمل كُونْت هنا تحليلاً حقيقياً للظروف الملائمة، حيث سَتُعرض النتائج النهائية كلها في آخر الدرس الأول (A 71): فبعدما تناول مجمل تطور الذهن الإنساني منذ أصله حتى نهايته، يحاول الآن إظهار ما هي وضعيته الراهنه، في إطار هذه التطورية الإجمالية، حتى يمكن إنطلاقاً من هنا تعريف المحتوى الفعال للفلسفة الوضعية. وبهذه الطريقة أُقيمت الميزة التاريخية لهذه الفلسفة، التي تماثل لحظة محددة تماماً في تطوير الذهن والتي تتوافق معه بنوع خاص.

ولفهم معنى هذا المسار جيداً، يجب إدخال، وبطريقة استباقية، القانون الكبير الثاني الذي تخضع له الذات في تنظيمها وعملها، الذي يدخل بعلاقة مع الواقع، وهو قانون لا يكون هدفاً للعرض وللتبرير بطريقة كاملة إلاّ في الدرس الثاني من **الدراسات**. وهذا ما يُشير إليه المقطع الذي كان قد استند إليه سابقاً. «إن الفروع المتعددة لمعارفنا لم تستطع أن تسير

بسرعة مساوية في المراحل الثلاث لتطورها، ولا أن تصل بعد ذلك في آن واحد إلى المرحلة الوضعية. يوجد إذن تحت هذه العلاقة نظام ثابت وضروري، حيث الأنواع المتعددة لمفاهيمنا قد تابعته، وكان عليها أن تتبعه في تقدمها، وحيث الاعتبار الصحيح هو المتمم الذي لا يُستغنى عنه للقانون الأساسي الذي ذكر سابقاً. هذا النظام سيصبح الموضوع الخاص للدرس القادم. ويكفينا فيما يخص الحاضر معرفة بأنه مناسب لطبيعة الظاهرات المتعددة، وأنه محدد بدرجتها العامة، وبالبساطة والإستقلال المتعاكس، وهي ثلاثة اعتبارات، وبالرغم من أنها مختلفة، فهي تتلاقى في نفس الهدف». (A 27). إن هذا يمدد طبيعياً الاعتبارات التي عُرضت سابقاً بخصوص المعرفة الوضعية: تتراجع هذه المعرفة عن إعطاء، تحت شكل نهائي، تفسير موحد للواقعَ تُرد فيه بتجانس كل الوجوه المتعددة إلى مبدأ وحيد مطلق؛ لكنها تهتم على العكس بالرابطة وبالتنظيم بين الظاهرات، والتي لكي تُفهم ويُعترف بها كذلك فقط، تفترض أن تحفظ معايير التمييز الداخلي، مميزة ومسلسلة الأشكال المتعاقبة التي تأخذها علاقة الذات بالواقع. إن مبدأ هذا التمييز، الذي يوجد هو ذاته في العلاقة الأساسية التي تمر بين الإنسان والعالم، لا يُوضَّح إلاّ في الدرس التالي. إنه هو الذي يسمح بالتمييز، وذلك بوضعها، في منظور تراتبي، لمستويات من الواقع ولأشكال من المعرفة حيث تحديدها متضايف.

وما يهم بعد ذلك أن يُفهم، هو أنه بماذا هذا التنظيم المتعاقب بالضرورة والمتفاضل في المعرفة الوضعية، يحدد الوضع الراهن للذهن ويحدد الهيئة الفلسفية. «كل ذلك يُرد إلى سؤال وقائعي بسيط: هل الفلسفة الوضعية التي أخذت توسعاً تدريجياً كبيراً في القرنين الأخيرين تحتضن الآن كل

نظم الظاهرات؟ من البديهي أن يكون هذا غير ممكن، ويظل هناك بالنتيجة عملية كبيرة علمية يجب تنفيذها، وذلك لإعطاء الفلسفة الوضعية هذه الميزة العالمية الضرورية لإعادة تكوينها النهائي» (A 30). إذا كانت حركة الذات نحو الوضعية تُكَوِّن نزوعاً طبيعياً لا منعكساً، فإن هذا لا يعني، وقد أشرنا له سابقاً، بأن هذه الحركة، تصدر بانتظام بنفس الخطوة، وبنفس الإيقاع في كل مجالات بحثها. وهذا ما يسمح بالفهم بأن المعرفة ليست في هذه الأيام كلها في المرحلة الوضعية، وهذا بسبب وجود «ثغرة أساسية» في مجهودها لعقلنة مجموعة العلاقات التي تقيمها الذات مع الواقع.

هذه الثغرة تتعلق بدراسة الظاهرات الخاصة بالإنسان أي بالظاهرات الاجتماعية، كما يميزها كُونْتْ خصوصاً. «هذا النظام الأخير للمفاهيم، الذي يتعلق بالظاهرات الأكثر خصوصية، الأكثر تعقيداً، والأكثر اعتماداً من كل الآخرين، كان عليه بهذا وحده أن يكتمل ببطئ... ومن البديهي أنه لم يدخل في مجال الفلسفة الوضعية. إن المناهج اللاهوتية والميتافيزيقية التي، بالنسبة لكل الأنواع الأخرى للظاهرات، ليست مستعملة الآن أبداً من قبل أي شخص، لا كوسائل بحث ولا فقط كوسائل برهنة، هي، كذلك حصراً على العكس مستعملة تحت علاقة أو أخرى بكل ما يخص الظاهرات الاجتماعية، وإن كان عدم كفايتها في هذا الخصوص يُستشعر به بقوة من كل الأذهان الجيدة، المتعبة من هذه الإنكارات غير المجدية بين الحق الإلهي وبين سيادة الشعب» (A 31). الثورة العامة للذات الإنسانية مبتدئة في الواقع منذ بداية تاريخها، قد دخلت في مرحلة حاسمة عند نهاية القرن السادس عشر مع التحول في

المفاهيم الفلكية التي أَعْتَقت في سلسلة كبيرة، كل المفاهيم العلمية الأخرى، وهي لم تُنتِج إذن كذلك كل تأثيراتها، لأنه بقي عليها أن تسيطر على ما يكوّن المجال الخاص للبحوث في المعرفة الإنسانية، وهي معرفة الإنسان ذاته، المعتبر في مجموع علاقاته، وأولها التي تكوّن تنظيمه الاجتماعي. «الآن وقد أسس الذهن الإنساني الفيزياء الفلكية، الفيزياء الأرضية، الميكانيكا، الكيمياء، الفيزياء العضوية، النباتية والحيوانية، فسيظل عليه أن يكمل المنظومة العلمية للملاحظة، وذلك بتأسيس الفيزياء الاجتماعية» (A 32). وفي ظل هذا الاكتشاف الأخير فإن كُونْتْ ينوي أن يُكرّس جهوده، وهي التي ستكون منطقياً، انبثاقاً للدراسات، وجزءه الأكثر تطوراً: وذلك في الدروس 46 إلى 60 المجموعة في الأجزاء الثلاثة الأخرى التي ستنشر بين عامي 1839 و1842.

هذه المحاولة المحكومة بواسطة الوضع الراهن للذهن الإنساني، لها حقاً مدى ثنائي «أو ثلاثي». فالمقصود من الوجهة الأولى هو إقامة علم جديد، وذلك بوضع، في دراسة الظاهرات الإنسانية الخاصة كما في دراسة كل الظاهرات الأخرى، الاعتبار النسبي للقوانين مكان الاعتبار المطلق للأسباب (أن تكون هذه الأسباب واقعة في الحق الإلهي للملوك أو في سلطة الشعوب): من وجهة النظر هذه، يجب تطوير دراسة وضعية لأشكال التنظيم الاجتماعي، حيث يكون هدفها الرئيسي مُعطى بواسطة الاعتبار «للعلاقات الإجتماعية»[1] من هذا المشروع العلمي الخاص ينتج

(1) هذا التصور قد ذكر سابقاً في كتابات الشباب لكُونْتْ، مثلاً في المقال لعام 1825، اعتبارات فلسفية حول العلوم والعلماء؛ X, t, SPP ص 159 والحاشية.

نمطان من الاستنتاجات، عملية ونظرية. عملية: نظرية علمية للتنظيم الاجتماعي عليها أن تخدم كقاعدة لسياسة علمية حقة، مُسْتَبْدِلة المسارات الخيالية الوهمية للملوك وللشعوب ولمعارضيهم، بالبحوث الواقعية للعلماء، هذا هو الوجه الذي طوره كُونْتْ في كُتيبه لعام 1822، **مخطط للأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع**. نظرية: إن أساس العلم الجديد، ولأنه يقع في لحظة مميزة في التطور العام للمعرفة، يحمل في ذاته، غير النتائج الخصوصية التي يمكن انتظارها منه في مجال بحثه الخاص، نتائج لها مدى أكثر عمومية، تختص، ليس بهذه المعرفة ونظام الظاهرات الذي يتعلق بها، بل بالمعرفة ذاتها معتبرة في كلية أوجهها، لأنها تُنْجِز له المنظومة نهائياً.

وبمتابعة هذا البرهان فإن كُونْتْ قد اضطر إلى الاعتراف، لدراسة الظاهرات الاجتماعية الإنسانية، بالمعنى الموسوعي، حيث قيمته كما سنرى هي كذلك فلسفية وعلمية. «(إن المفاهيم التي أحاول عرضها).... موجهة لكي تنقش في هذا الفصل الأخير لمعارفنا هذه الميزة الوضعية التي أُخذت من قبل كل الآخرين. إذا كان هذا الشرط قد امتلأ ذات مرة حقيقياً، فإن المنظومة الفلسفية للمعاصرين ستصبح في مجموعها مؤسسة في النهاية؛ لأن أيّة ظاهرة قابلة للملاحظة يجب بالبداهة أن تدخل في إحدى المقولات الخمس الكبرى التي أُقيمت للظاهرات الفلكية، والفيزيائية، والكيميائية والفيزيولوجية والاجتماعية. فكل مفاهيمنا الأساسية ستصبح متجانسة، والفلسفة ستصبح مكوَّنة نهائياً في المرحلة الوضعية؛ وبدون أن تستطيع تغيير ميزتها، لن يبق لها منذ ذلك الوقت سوى التطور اللانهائي بواسطة المكاسب المتنامية دائماً التي تستخلص حتماً من

الملاحظات الجديدة أو التأملات الأكثر عمقاً. وباكتسابها من هنا الميزة العالمية التي تنقصها كذلك، فالفلسفة الوضعية تصبح قادرة على أن تُستبدل كلية مع كل تفوقها الطبيعي مكان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقا» (A 33). يستعيد كُونْتْ هذا التحليل في نهاية درسه الأول، في حدود متطابقة تقريباً: «لم يبق كما شرحته، سوى إتمام الفلسفة الوضعية بإدخال الظاهرات الاجتماعية عليها، وكذلك اختصارها في جسم وحيد من مذهب متجانس» (A 71). إن هذه العملية الأخيرة، أي سَسْتَمة كل المعارف الإنسانية الأولى التي لها مدى فلسفيّ خاصّ، والدراسة الوضعية للظاهرات الإنسانية، لها، بالمعنى الدقيق للكلمة، ميزة علمية.

علوم وفلسفة

وبطريقة طبيعية فإن كُونْتْ يمر من هذا التحليل للظروف الملائمة إلى اعتبارات أكثر عمومية فيما يختص بعلاقة الفلسفة بالعلوم. الفلسفة الجديدة مرتبطة بدقة بحركة المعارف العلمية، وهذه الرابطة تُضفي عليها صفة فلسفة علمية حقة: وهذا كله بمقدار ما يعتمد على التقدم الحاسم والمُنجز في مجال دراسة خاصة وهي معرفة الوقائع الاجتماعية. لكن هذا لا يعني بأن الفلسفة تتطابق ببساطة وصفاء مع هذا التطور العلمي: بجانب هذا فهي تحتفظ بوظيفة خصوصية لتعميم المعرفة.

إن العلاقة بين المعرفة العامة والمعرفة الخاصة هي التي تسمح بأن يوضح بدقة هذا التمييز. وهكذا فإن كُونْتْ يكتب: «الهدف الخاص لهذه الدراسات قد عُرض، ومن السهل فهم هدفها الثاني، هدفها العام، وهذا سيكون درساً للفلسفة الوضعية وليس فقط درساً للفيزياء الإجتماعية» (A

(34. هذه الغاية المزدوجة **للدراسات**، العلمية والفلسفية، تماثل ما هو فريد في الظروف الملائمة في المكان الذي توضع فيها، في اللحظة التي يدخل فيها العلم الأخير المرحلة الأخيرة وحيث دائرة معرفة الإنسان قد أُغلقت على ذاتها، فإنه يُصبح من الممكن إعطاء نظرة إجمالية. الفيلسوف الوضعي يضطلع بمهمة إجمالية بمواجهة أشكال المعرفة المتعددة، على طريقة الديالكتيكي كما يعرضه أفلاطون في الكتاب VII من **الجمهورية**. «إن تأسيس الفيزياء الاجتماعية يُتمم في النهاية منظومة العلوم الطبيعية، ويُصبح ممكناً حتى ضرورياً أن نلخص المعارف المكتسبة والمتعددة التي وصلت أخيراً إلى مرحلة ثابتة ومتجانسة، وذلك لتنظيمها بحيث تُقَدَّم كفروع لجذع وحيد، بدل أن تُفهم فقط كأجسام معزولة» (A 35). لكن، وبتحقيق هذه الموسوعة للمعارف العلمية فالفلسفة تنتج حقاً معرفة جديدة بالنسبة لما هو في داخل المجموعة التي تُشتتِها: المعرفة لوحدة المعرفة، بقدر ما هذه الوحدة تنتشر عضوياً من خلال «شجرة» المعرفة، التي تكوّن هكذا كُلاًّ منسجماً ومتفاضلاً.

ومع ذلك فهذا لا يعني بأن الفلسفة الوضعية تُرَد إلى مشروع **رياضيات عالمية**، أي إلى تحديد نموذج مجرد للمعرفة ينطبق بانتظام على كل مجال المعرفة: فعندما يؤكد ديكارت وحدة المعارف الإنسانية، باستعماله الاستعارة اللغوية للشجرة التي توجد عند كُونْتْ كذلك، وكما يفعل مثلاً في تقديمه للترجمة الإفرنسية لكتابه **مبادئ الفلسفة**، فإن ذلك في نية البرهان بأن منهجاً واحداً، واضعاً القواعد الثابتة للحقيقة، ينطبق على كل العناصر المتجمعة في المنظومة. لكن المنظور المعتمد من قبل كُونْتْ هو مختلف تماماً: وما ينويه ليس إضعاف خصوصية كل شكل للمعرفة في

نظام عقلاني خاضع لمبادئ متطابقة وثابتة، بل على العكس هو إعادة إخراج الصفات الخاصة المحددة «للذهن» في كل علم، بالعلاقة مع تعقيد الظاهرات التي يكرس لها بحثه. ويظهر هنا مبدأ التسلسل التصنيفي الذي يُوحِي إلى كل المسارات لفيلسوف الوضعية. وهكذا فهو سيتكلم في آخر **الدراسات** عن «فلسفة الرياضيات»، وعن «فلسفة الفلك» وعن «فلسفة الفيزياء»، الخ، وهذا بهدف البرهنة كيف أن العلوم المتعددة، عوض أن تخضع إلى شكل منهج واحد، تُطَوِّر على العكس، بعلاقة مع ما يحدد نوعياً محتواها، أنماطاً من العقلنة المبتكرة؛ وهذه الأنماط هي التي تستعيدها الفلسفة الوضعية في منظومتها الخاصة، للبرهنة كيف ينتظم الواحد بالنسبة للآخر، أي كيف تُنظم حسب منظور، يحتفظ بانتقال مستمر من الواحد إلى الآخر الذي يظل بالضرورة متراتباً. «المقصود هنا فقط تناول كل علم أساسي في علاقاته مع المنظومة الوضعية كلها، وبالنسبة للذهن الذي يميزها، أي بالنسبة للعلاقة المزدوجة لهذه المناهج الجوهرية ونتائجها الأساسية» (A 36). يجب إذن إقامة الفلسفة لكل علم، وذلك لاستخلاص فلسفة من مواجهاتها لكل العلوم، التي ليست سوى معرفة علاقتها أي علم قوانين تسلسلها.

هذه الاعتبارات حول علاقة العلوم بالفلسفة تقوم على تفكير حول تقسيم العمل العقلاني (A 39- 44). هذا التقسيم، الذي يفصل في المشروع الإجمالي للمعرفة الإنسانية «فروع» متعددة، في علاقة مع مجالاته المختلفة للبحث، والذي يحتفظ بالدراسة للاختصاصيين، هو طبيعي في مبدئه. «بقانون حيث ضرورته بديهية، كل فرع من المنظومة العلمية ينفصل شيئاً فشيئاً عن الجذع. وذلك عندما ينمو قليلاً ليتضمن

ثقافة منعزلة، أي عندما يصل إلى النقطة التي يستطيع بها آن يشغل لوحده المجهود الدائم لبعض العقلنات» (A 40). هذا «القانون» سيصبح مُبرراً تماماً في الدرس التالي الذي سيبرهن على أية قاعدة طبيعية يُقام تصنيف العلوم، والذي يُخضع دراسة هذه العلوم لإيقاعات تطور غير متساوٍ، وهكذا يُزيحها الواحدة بالنسبة للأخرى: إنها العلاقة الأساسية للإنسان في العالم، وسلسلة وجهات النظر التي من خلالها تُنفذ هذه العلاقة. التقسيم الذي ينشأ من ذلك هو الشرط الضروري لتقدم المعارف، فهذه لا تستطيع أن تتشكل وأن تكتمل إلاّ في إطار من هذا التنظيم الذي فُرض عليها: وبهذا المعنى يتكلم كُونْتْ عن «التأثير الحيوي لانفصال الأبحاث» (A 41). هذا الانفصال هو إذن لا منعكس، وإذا كان من الضروري كما سنرى تصحيح بعض الآثار، فليس هناك من سبب لحذفه: عندما يفسر كُونْتْ، في الصفحات الأخيرة لهذا الدرس الأول (A 75- 76) بأن نية إعادة معرفة الواقع إلى قانون وحيد يهتم بوجوه الواقع كلها، هي خيالية وهمية، فإن ذلك بدقة بالاستناد إلى هذا المبدأ الضروري والطبيعي لقسمة عضوية للأعمال العلمية. إن هذا المبدأ، غير القابل للرد، هو الذي يجعل كل معرفة نسبية، وأنه لا يمكن أن يكون هناك من معرفة مطلقة، بمعنى أن المعرفة تنتظم حسب نظام ينظمها، هذا النظام هو الذي يعبر عن الأشكال المختلفة للعلاقة التي تقيمها بالضرورة مع موضوعها، أو بالأحرى مع مواضيعها، والمكوّن «للقاعدة الأساسية الحقة للتنظيم العام للعالم المعرفي» (A 41).

ومع ذلك، فإن الميزة الضرورية لهذا التقسيم قد أُعترف بها، يبقى أن يُقدم عدداً ما من النتائج السالبة: وبتفكيكه فروع المعرفة المتعددة فهو

يعزلها، وهكذا يُلغي رابطة الاعتماد المتعاكسة التي تنسقها بطريقة منهجية الواحدة مع الأخرى. من هنا «الخصوصية المفرطة للأفكار التي تشغل حصرياً كل الذكاء الفردي» (A 41): هذا الاختصاص هو باطل أو يمكن أن يكون وراء التقدم العلمي. فالبحث النظري للواقع، وبقدر ما ينفتح مناهجه وذلك بتحديد مجالاته للعقلنة، يُنتج بلا شعور التجزيئ والفصل للأعمال العلمية. «ومن هنا فإن عدد الأذكياء في العالم العلمي الذين يستوعبون في مفاهيمهم مجمل العلم الوحيد صغير جداً، والذي ليس مع ذلك بدوره سوى جزء من كل كبير. الأغلبية تقتصر هكذا كلية على الاعتبار المعزول لمقطع ما تقريباً واسع لعلم محدد، بدون أن تنشغل كثيراً بعلاقة هذه الأعمال الجزئية مع المنظومة العامة للمعارف الوضعية» (A 41). إن التفاضل بين مجالات المعرفة، الذي كان شرطاً لتقدمها، يصبح بعدها عائقاً للتنظيم ولتبادل نتائجه وهكذا يُعيق التقدم اللاحق. «إننا نخشى بأن تنتهي الذات الإنسانية بأن تضيع في التفاصيل، ونحن لا نخفي بأن ها هنا جوهرياً الجانب الضعيف الذي يستطيع من خلاله أنصار الفلسفة اللاهوتية والفلسفة الميتافيزيقية أن يهاجموا الفلسفة الوضعية». (A 41). في الواقع، إن سراب معرفة مطلقة يُصبح أكثر غواية ما دامت العلوم الوصفية المتعددة تُستنفذ وتتلاشى في الأبحاث التفصيلية التي تبدو أنها تبعدها عن غايتها النهائية وبنفس الوقت تقربها منها.

لكن، فإن هدف الفلسفة الوضعية هو بدقة إخراج المعرفة الإنسانية من هذه الدائرة الفاسدة الجديدة. وما دام الذهن الإنساني خاضعاً لنضج قانون طبيعي (قانون المراحل الثلاث، الذي يمنع عليه كل ارتداد)، فليس هناك من سبيل لإرجاعه إلى «الأعمال القديمة المشوشة... وهي التي أصبحت

اليوم لحسن الحظ مستحيلة» (A 42). لهذا فإن الحل الحقيقي للمشكلة التي صِيغت حالياً لا تتكون من حذف التقسيم للأعمال العلمية، لكن على العكس من اتقانها، وتقويتها أكثر من ذلك، وذلك بزيادة النظام الإجمالي للمعارف الإنسانية الجديدة «بتخصيصية» جديدة، حيث الهدف الخاص هو ترابطها المنهجي، وهذا ما يُعطي للفلسفة الوضعية مجالها في الدراسة النوعية. «وإن هناك فصلاً جديداً من العلماء معداً بواسطة تدريب مناسب، بدون أن ينكب هؤلاء العلماء على الثقافة الخاصة لأي فرع جزئي للفلسفة الطبيعية، ينشغل فحسب، بواسطة اعتبار العلوم الوضعية المتعددة في حالتها الراهنة، وبالتحديد الصحيح لذهن كل واحد منهم، ولاكتشاف علاقاتها وتسلسلها، ولاختصار، إذا كان ممكناً، كل مبادئها الخاصة بعدد قليل من المبادئ المشتركة، المتوافقة بدون انقطاع مع المبادئ الأساسية للمنهج الوضعي. وفي الوقت نفسه، فالعلماء الآخرون، قبل أن يستسلموا لاختصاصاتهم المتتالية، يصبحون منذ الآن قابلين، بواسطة تربية متعلقة بمجمل المعارف الوضعية، للاستفادة مباشرة من الأنوار المنتشرة بواسطة هؤلاء العلماء المكرسين أنفسهم إلى دراسة العموميات، وعلى العكس إلى تنقيح نتائجهم، وهذه هي حالة الأشياء حيث العلماء الراهنون يقتربون منها بوضوح يوماً بعد يوم» (A 42).

إننا نرى حالاً المفارقة في هذه المحاولة لعرض الفلسفة كاختصاص متعلق بِ «فصل جديد من العلماء»، وذلك لدمجها في المنظومة العامة للمعارف الإنسانية: يظهر الفيلسوف بعدها كاختصاصي للعموميات، أي الاختصاصي لما هو في تعريفه ليس خاصاً (روح كل علم، التي تربطه بكل العلوم الأخرى). أليست الهيئة الفلسفية المحددة هكذا متناقضة؟ لا،

وذلك إذا ما تنبهنا لما يكون بعدها الشكل الصحيح للمعرفة الفلسفية، وذلك من خلال الرابطة المميزة التي تربطها بعلم تربية ما: وفي مكان لاحق، يبرهن كُونْتْ بأن إحدى النتائج الجوهرية التي يمكن أن ننتظرها من الفلسفة الوضعية هي بدقة لضبط منظومة تربوية جديدة (A 60 وتابع). الفيلسوف الذي يخضع «لتربية مناسبة» هو كذلك الذي يوزع على العلماء الآخرين «تربية تتعلق بمجمل المعارف الوضعية» (A 42). إن علاقة الفلسفة (العامة) بالعلوم (الخاصة) تتلقى هكذا تمييزاً جديداً: الفيلسوف ليس بقول دقيق، عالماً، لكنه مُرَبٍ للعلوم، وهذه الوظيفة كان كُونْتْ يطمح إلى ملئها في ملاك مدرسة البوليتكنيك، وقد حاول تحويلها إلى مؤسسة موسوعية حقة، وذلك محققاً المهمة الأساسية للفلسفة الوضعية.

ويفهم بعدها بأن عرض الفلسفة الوضعية يجب أن يأخذ بالضرورة الشكل التعليمي لِ «دراسة»، حيث يُثبت السياق العام لتعليم كان قد قام به كُونْتْ فعلياً، وذلك بشكل خاص منتظراً أن يفعله في إطار رسمي، حيث سيتوجه إلى المختصين الأساسيين للمجالات الكبرى للمعرفة العلمية(كالرياضيين بْوَانْسُو وفُورِييهْ، وعالم البيولوجيا بْلاَنْفِيِلْ، إلخ، الذين حضروا على الأقل الدروس الأولى التي أعْطيت من قبل كُونْتْ في بيته عام 1829، في بداية نشر **دراسات في الفلسفة الوضعية**)، إن عرض الفلسفة الجديدة يقدم إذن عوض المعنى الدُّغْماطِيقي، أي العرض المذهبي لمفهوم عن العالم على طريقة الميتافيزيقيين، قيمة تعليمية في جوهرها وتربوية: إنها تتعلق في مخطط حقيقي للدراسات، وهذا ما أثبته كُونْتْ شخصياً منذ عام 1819، وذلك بهدف سَسْتَمَة لمجمل المعارف الإنسانية وتنظيمها الموسوعي.

وهكذا فإن مشروع الفلسفة الوضعية قد حُدد بطريقة صارمة: لقد برهنَ كُونْتْ أنه انحدر من المسار الطبيعي للذهن الإنساني وتماثل مع المرحلة الراهنة لتطوره. وقد برهن كذلك كيف أن هيئته تقع تحت شرط هذا الوضع الذي أُقر لها؛ ولن يبقى له ليستنتج هذا الدرس الأول، سوى أن يُلخص النتائج الأساسية التي ننتظرها. ولهذا الشيء فقد كرس التطور الأخير الذي يحتويه الدرس الافتتاحي.

3 ـ مهام الفلسفة الوضعية

منطق جديد: نقد علم النفس

في بداية الأمر، فإن تنفيذ البرنامج الموسوعي الذي يُعطي قاعدته للفلسفة الوضعية يجب أن يُهيئ لقيام «منطق» جديد: إن دراسة الفلسفة الوضعية، باعتبار نتائج فعالية ملكاتنا العقلانية، تزودنا بالوسيلة العقلانية الوحيدة الحقيقية لإظهار القوانين المنطقية للذهن الإنساني، التي بُحث عنها حتى الآن بواسطة طرق خاصة قليلاً للكشف عنها» (A 46). ويجب طبيعياً، أن يُفهم هذا الحد «منطقي»، ليس بالمعنى الضيق لبحث عن المبادئ الشكلية المجردة التي تحكم كل براهيننا، لكن بالمعنى الواسع لدراسة قوانين عمل الذهن الإنساني: إذا أُمكن القول، فالمقصود هو منطق ملموس يأخذ حياة الذهن كموضوع له.

وقد تابع بطريقة طبيعية منتظمة دروس البيولوجي بلانفيل* في السنوات السابقة، حيث استعاد كُونْتْ المقولات التي ستسمح له أن يحدد موضوع هذا البحث، بعلاقة مع التمييز العام بين دراسة تشريحية ودراسة

فيزيولوجية، والتي طبقها على دراسة الذهن وقوانين عمله. «كل كائن فاعل، وعلى الخصوص كل كائن حي يُمكن أن يُدرس في كل هذه الظاهرات، تحت علاقتين أساسيتين، تحت العلاقة الشتَاتِيْكِيَّة وتحت العلاقة الدينامية، أي كجدير بأن يتصرف كفاعل فعلياً» (A 47). ومن الممكن تناول الذهن من وجهتي نظر: حسب أوضاعه «الشتَاتِيْكِيَّة»، وذلك بمطابقة الأشكال المعطاة بالفطرة التي تحكم قبلياً طبيعتها؛ أو حسب المعايير «الدينامية» التي توجه عمله الفعلي. أي كذلك يُمكن معرفة طبيعة الذهن وذلك بإظهار تكوينه أو آخذين بالاعتبار لما يفعل.

لكن الحالة الأولى، الحالة «الشتَاتِيكية» هي تماماً مُستنفذة حسب كُونْتْ بواسطة «تحديد شروط العُضوية» (A 48). أي بواسطة المعرفة الكاملة لأعضاء التفكير، أساسياً الخ، معرفة تنتمي إلى الكفاءة الخاصة للبيولوجيين. وهذا يعني بأن الكشف للأشكال **القبلية** التي تسبق المجرى الفعلي للفكر وتشرطه ـ وهذا بدقة مجال البحث المحفوظ لكانط في بداية **نقد العقل المحض** إلى «مذهب للعناصر» ـ يُرد إلى علم جزئي الذي يكوِّن ذاته قطاعاً لدراسة العالم الحي، ـ وهنا فإنه يبدو أن كُونْتْ هو على منوال دِشْتُتْ دُو تْراسِيْ* الذي كان قد قدم «الأيديولوجيا»، أي، بالمعنى الذي أعطاه هذا الأخير إلى هذا التعبير وذلك بالاستعمال لأول مرة، علم الفكر، كفرع من علم الحيوان[1].

ويستنتج من ذلك بأن الدراسة الستاتيكية للذهن ليس لها معنى فلسفياً

---

(1) انظر العرض للطبعة لسنة 1801 لأول جزء من **العناصر للإيديولوجيا** (أعيد طبعه، باريس، طبعة Vrin، 1970، ص XIII): «**الإيديولوجيا هي جزء من علم الحيوان**».

عاماً عند كُونْتْ، ولهذا فإنها سوف تُعرض، في بنية مجمل الدراسات، في المكان الذي يرجع لها طبيعياً في الترابط المنتظم لكل المعارف الإنسانية. ويُكرَّس لها على الخصوص الدرس 45: «اعتبارات عامة حول الدراسة الوضعية للوظائف العقلانية والأخلاقية، أو الدماغية». وهذا يعني بأن الوظائف العقلانية والأخلاقية التي تنتمي بالخصوص إلى الذهن الإنساني تُرد إلى وظائف دماغية، التي تجد قاعدتها في التشريح الجسدي: اكتشف كُونْتْ في فراسة الدماغ لِفَالْ* التطور الكبير لهذا البحث، وهذا ما يتضمن بأن دراسة الأوضاع الفطرية للذهن الإنساني قد اسْتُنفذت بجوهرها بواسطة نظرية المناطق الدماغية، أي بإقامة خريطة للدماغ، حيث يُعطى المبدأ بواسطة التقسيم الأساسي بين جزء تالٍ وسفلي، الأكثر حجماً، والذي يمثل «القاعدة» المشتركة لكل الوظائف الانفعالية للحيوانات، وجزء سابق وعالٍ، أقل تطوراً، ويتعلق بالملكات المتميزة بالذكاء الإنساني. من وجهة النظر هذه، التي تُطابق الفطري والمتعضي، من الممكن التكلم عن حتمية نفسانية، بشرط أن يوضع هذا التحديد في داخل السلسلة التراتبية للأشكال الخاصة لكل نظام من الظاهرات الطبيعية؛ ويُستنتج من هنا بأن هذه الظاهرات تخضع لضغوط ذات شدة متناقصة، وهي إذن أكثر «حرية» في الظاهر، وذلك بمقدار ما يزيد تعقيدها، لأنها ستكون أقل ثم أقل توقعاً، وهذا لا يعني بأنها تتوقف على أن تكون متحددة لكنها ستكون على طريقتها الخاصة. وكما يُرى فالمعرفة «الشتَاتِيكية» للذكاء الإنساني يجب أن تكون موضوعة كاملة في الإطار العام لدراسة الطبيعة، وعلى الخصوص للطبيعة الحية، التي ليست سوى عنصر بين العناصر الأخرى، وبطريقة مسرفة جداً فقد فصل هذا

العنصر بواسطة الميتافيزيقيين. وهذا يعني كذلك بأن هذه المعرفة، ليس لها قيمة «منطقية» حقيقية، بمعنى علم صافٍ للذهن. ما الذي بقي من الدراسة «الدينامية» للذكاء الإنساني الذي اعتبر في عمله وليس في أوضاع طبيعته؟ ويجب أن يفهم تماماً بأنه مع تقديرنا لهذه العمليات الذهنية، فإننا ندخل إلى دراسة عالم ذهني خاص لا يتطابق مع الواقع المتعضي للنظام الدماغي بطريقة نوعية، كما كان قد أُعتبر. في هذه النقطة، ينفصل كُونْتْ بصراحة عن الأيديولوجيين*، الذين أقاموا علاقة حصرية للتشريط أو للتضايف بين الفيزياء والأخلاق، وحاولوا التفسير الكامل للدينامية بواسطة الشتَاتِيكية، وهذا يتماثل على الأكثر مع برنامج تشريح الذكاء الإنساني. والسؤال الذي يُطرح إذن هو لمعرفة كيفية الدخول إلى المعرفة وخاصة للواقع النفساني بدون رده إلى تحديدات جسدية صافية. «وبالنظر إلى الوظائف العقلانية من وجهة نظر دينامية، فكل شيء يُرد إلى دراسة المسار الفعلي للذهن الإنساني وهو يعمل، بواسطة فحص للطرائق المستعملة حقيقياً للوصول إلى المعارف المختلفة الصحيحة التي كان قد اكتسبها، وهذا ما يكوّن جوهرياً الهدف العام للفلسفة الوضعية، وذلك كما حَدَّدْتُه في هذا الخطاب. وبكلمة واحدة، وبالنظر إلى كل النظريات العلمية بقدر ما هي وقائع كبيرة منطقية، فإنه بواسطة الملاحظة العميقة فقط لهذه الوقائع يمكننا أن نرتفع إلى معرفة القوانين المنطقية» (A 48). وحينئذٍ تدخل المعرفة الشتَاتِيكية للذهن بكاملها إلى مجال علم خاص، وتتطابق الدراسة الدينامية لعمله مع الهدف العام للفلسفة الوضعية، وتزوده «بالوقائع المنطقية» التي يرتكز عليها تحليله.

وحتى يكون هذا المنظور الدينامي «صحيحاً» يجب عليه هو ذاته أن

يرتكز على ملاحظات لها علاقة مع الوقائع التي تنتسب نوعياً إلى خبرته. وهكذا فقد وُضعت المشكلة لِتَطَابُقِ الوقائع النفسية أو الذهنية التي تُعطي محتواها الخاص إلى المعرفة الفلسفية. لكن بالدخول إلى هذا السؤال، فإن كُونْتْ يُوافق بديهياً على المشاغل المشتركة لكل الذين يشتغلون في مجال الفلسفة في فرنسا في بداية القرن التاسع عشر؛ لأنه، مهما كان الميل للذين ينتظمون به، فإنهم يرجعون دائماً إلى نفس المشكلة، التي كانت في ذلك العصر الفلسفي وهي: ما الذي يحدد واقع العالم الذهني الخاص بالإنسان، بقدر ما لا يرجع إلى شروط عضوية صافية؟ وللإجابة على هذا السؤال، فقد طور الفلاسفة مثل رُوَيِّيهْ كُولَّلارْدْ* وكُوزَانْ* وهما من الرومانيين، والذين كانوا يسيطرون تماماً على الجامعة، انطلاقاً من أعمال الفلاسفة الأسكتلنديين في القرن الثامن عشر (وعلى الخصوص توماس ريد*) مفهوم «الوقائع الروحانية»، وأخضعوا دراسة هذه إلى بداية بحث سيكولوجي. حسب نموذج نمط التأمل الذي وضع في أوائل سنوات القرن التاسع عشر بواسطة منشق عن الأيديولوجيا، مِيِنْ دُوبِيْرَانْ* وهو تأمل معتمد على ملاحظة داخلية للذهن بواسطة الذهن ذاته.

لكن بالنسبة لكُونْتْ فإن هؤلاء الروحانيين هم ميتافيزيقيون، وإن «علم نفسهم» ليس علماً بل وهماً: إن الوقائع التي يُريدون ملاحظتها ليس لها وجود، أو على الأقل لا توجد بالنسبة لنا بمعنى أنها تظل ممتنعة بالنسبة لأبحاثنا. ولهذا فإن التمييز الذي يُعطيه كُونْتْ لِـ «الوقائع المنطقية» المكوِّنة للعالم الروحي الخاص بالإنسان هو في قطيعة مع كل مفاهيم الفلاسفة المعاصرين له، في نطاق ما يُبطل في مبدئه ذاته المسار السيكولوجي. أين يمكن حقاً ملاحظة وتحليل وظيفة الذهن الإنساني؟

ليس ذلك في وهم «إدراكي» لظاهرات الشعور الفردي المعد للسقوط لأن موضوعه لا يفهم نهائياً. لكن في تناول التطور العام للذهن، ليس فردياً بل جماعياً، من خلال مجمل تاريخه. لهذا فإن الفلسفة الوضعية ستطور معرفة الذهن الإنساني، ليس من جانب سيكولوجيا مجردة للوعي، لكن من جانب سوسيولوجيا تاريخية للذهن العلمي، والتي بين آثار أخرى، تعيد تماماً دراسة المنطق إلى أرضية تاريخ العلوم.

ومن هنا فإن كُونْتْ في عرض الدرس الأول **للدراسات**، يُذكّر بالحجج التي تدعم نقده العام للسيكولوجيا (A 49- 55). هذا الطرح هو أولي عنده، ويمكن كذلك اعتبار بأنه قد أُعطي كنقطة انطلاق حقيقية للمسار الفلسفي الوضعي. وحقاً، فإننا نجد كل هذه الحجج، مضمومة إلى عرض لبرنامج فلسفة جديدة، وإلى التخطيط لمخطط للدراسات العلمية حيث **الدراسات** تُصبح الناتج النهائي، في نص كُتب منذ عشر سنوات ـ كان عمر كُونْتْ 21 سنة ـ وهي رسالته لِفَالاَة في 24 أيلول لعام 1819. ومن المهم أن نرجع إلى هذه الكتابة في شبابه، حيث تظهر فيها، بعض الصياغات **للدراسات**، وعلى الخصوص الدرس الأول، وذلك بهدف اعطاء الميزة للمسار الفلسفي لكُونْتْ، ولإيضاح توجهاته الأساسية:

إن ذات الإنسان، في ذاتها، لا يمكن أن تكون موضوعاً للملاحظة، لأن أي واحد لا يمكن له، بديهياً، أن يلاحظها في الغير، ومن ناحية أخرى، لا يمكنه أبداً أن يلاحظها في ذاته. حقاً، إننا نلاحظ الظاهرات بواسطة ذهننا، لكن كيف نلاحظ الذهن ذاته، وعملياته، ومساره؟ لا يمكن تقسيم الذهن، أي الدماغ إلى قسمين، حيث يعمل أحدهم والآخر يلاحظه يعمل، لمعرفة

كيف يتم العمل؛ والإعتقاد بأن ذلك ممكن، فهو الوقوع في نفس الخطأ، وهو الوقوع في نفس الوهم عندما نقول بأننا نرى الأشياء لأن صورها ترتسم في داخل العين. لكن بماذا تُرى الصور؟ يجيب الفيزيولوجيون عليك أن تمتلك عيناً أخرى لملاحظتها وذلك إذا كانت الانطباعات الضوئية تؤثر كصور على شبكية العين. وهو هنا كذلك: تُريد أن تلاحظ ذهنك، لكن بماذا سوف تلاحظه؟ يجب أن يكون عندك ذهن آخر لتفحصه.

ويستنتج من ذلك بأن الملاحظات المفترضة على الذهن الإنساني المعتبر في ذاته والقبلي هي أوهام محضة؛ وهكذا فكل ما ندعوه منطقياً، ميتافيزيقياً، أيديولوجياً، هو خرافة وأحلام، إذا لم يكن عبثاً مستحيلاً. إن الأذهان الجيدة توافق منذ مدة كبيرة على هذه النقطة؛ لكن لا علم لي بهذه النتيجة.

فليس إذن قبلياً في طبيعته أن نستطيع دراسة الذهن الإنساني وأن نملي القواعد على عملياته، لكن فقط بعدياً، أي حسب نتائج الملاحظات حول الوقائع تتكوّن العلوم. إنه فقط بواسطة الملاحظات المصنوعة جيداً على الطريقة العامة للعمل على كل علم، على المسارات المتنوعة التي نتبعها للوصول إلى الاكتشافات، على المناهج، وبكلمة واحدة، يُمكن أن نصل إلى قواعد أكيدة ونافعة على طريقة توجيه الذهن. هذه القواعد، وهذه المناهج، وهذه الطرائق، تكوّن في كل علم ما أدعوه بفلسفته. إذا كان هناك ملاحظات من هذا النوع على كل واحد من هذه العلوم المعترف بها كوضعية، آخذين ما هو مشترك في كل النتائج العلمية الجزئية، فسيكون عندنا فلسفة عامة لكل العلوم، الوحيدة المنطقية والعاقلة.

هذا النص يتضح إذا ما قُرِّب مما يُكوِّن فيه ضمنياً المرجع ويمكن أن يكون أحد المنابع: وهي الأطروحات المطورة العام الماضي من قبل خصم آخر لمفاهيم الفلاسفة، الروحانيين، أحد أعضاء ما يدعوه كُونْتْ «المدرسة الكبيرة المتخلفة»، لويس دو بونالد*، في **أبحاثه حول المواضيع الأولية للمعارف الأخلاقية**، المنشور عام 1818، والذي طَور سابقاً نقداً جذرياً لمفهوم واقعة الشعور. هذا مثلاً ما كتبه بُونَالْدْ: «ظن العقلانيون أنهم وجدوا (الواقعة البدائية للذهن) في البداهة، في العلة الكافية، في العقل المحض، في الشعور، في الحدس، في المعرفة المنعكسة، في المعنى الأخلاقي، في الحس المشترك الخ. فقد طرحوا إذن واقعاً داخلياً محضاً وعقلانياً، حيث كل واحد هو قاض وليس أي شخص بشاهد؛ انه واقع غامض لأشخاصنا التي لا يمكن النفاذ اليها، وهو متنوع جداً ما داموا مختلفين؛ وهو واقع يصعب على شخصين أن يتوافقا عليه بامتلاء وكمال، وبالنتيجة فهو واقع غير كاف لتأسيس اقتناع عام ومتفق عليه عالمياً، وكذلك فإذا كان بديهياً لكل واحد فلا يمكن أن يكون له سلطة على الكل، لأن البداهة تصبح فردية والسلطة يجب أن تكون شعبية؛ ومن هنا فقد أتت المنظومات واللاتأكدات والنزاعات»[1].

في مقطع آخر من كتابه، يسخر بُونالد من محاولات السيكولوجيين ويعرض المسار في هذه الحدود: «عوضاً عن ربط الحلقة الأولى لسلسلة معارفنا بأية نقطة ثابتة خارج الإنسان، فإن هذه الحلقة سنمسكها بيدنا،

(1) **أبحاث حول المواضيع الأولى للمعرفة الأخلاقية** الفصل الأول: «من الفلسفة»، طبعة I, t, 1838, 3، ص 87.

ونمدد السلسلة بالأخرى، ونعتقد بأننا نلحقها عندما تلحقنا. إننا نأخذ في داخلنا نقطة الإرتكاز التي بها نريد أن ننهض؛ وبكلمة واحدة فإننا نفكر بذواتنا، وهذا ما يضعنا في وضع رجل يريد أن يزن نفسه بدون ثقل موازن. إنها ألعاب أوهامنا الخاصة، وإننا نسأل أنفسنا ونأخذ الصدى لصوتنا الخاص كجواب للحقيقة: إنني أكرر، إن ذهننا ليس سوى وسيلة للمعرفة، أداة للعمل خارجنا. الدين، الأخلاق، السياسة، الأدب، العلوم، الفنون، المجتمع، الكون، كلها تحت تصرفه: إنها مواد غنية لا تستنفذ تنتظر من الفكر الإنساني وضعها في العمل؛ هنا في الخارج يجب توجيه أبحاثنا، ومعرفة ذواتنا ليست سوى معرفة علاقاتنا مع الكائنات المشابهة لنا وعلاقاتنا نحوها»[1] وكما يؤكده كُونْتْ بعده، فإن بُونَالْد يؤكد بأن الذهن الإنساني لا يمكن أن يُعرف إلاّ في عمله وفي إنجازاته، إذن من خارجه، كما يظهر من خلال كل تاريخه، عوض أن نظل في حدود الأوهام التي تثبتها لنا داخلية شعورنا الخاطئة. هذه الفكرة ثابتة عند بُونَالْد وهي التي جعل منها مبدأ كل مساره الفلسفي: في الخطاب التمهيدي لكتابه **التشريع البدائي**، المنشور عام 1802، فقد فسّر بأن الذهن لا يُمكن أن يفهم ذاته بذاته كما أن العين لا يمكن أن ترى ذاتها بدون مساعدة المرآة التي تعكس عليها صورة خارجة عنها؛ مرآة الذهن ليست هي الشعور، بل هي المجتمع المعتبر في مجمل علاقاته[2].

---

(1) المرجع السابق ص 67.

(2) انظر ماشري. بونالد والفلسفة، **مجلة التأليف**، السلسلة 4 رقم 1، كانون ثاني 1987، ص 9-30.

وبنفس الطريقة، فإن ما يطرحه كُونْتْ ثانية، في مسار علماء النفس، هو أولاً مشروع علم للفرد كان الأيديولوجيون أنفسهم متعلقين به: لكن الذات لا توجد، دينامياً، وعلى الخصوص لا تظهر إلاّ من خلال الإنتشار لطبيعتها التي تكوِّن كل تاريخها. هذه الفكرة تقترب في بعض جوانبها من الفكرة التي دافع عنها هيجل في نفس الحقبة: الذات لا يمكن أن تعرف حقيقتها إلاّ عندما تقوم بتفعيلها، بثمن ألْ **Entfrendung**، أي «الاغتراب» الذي يجعلها أولاً غريبة عن ذاتها، وذلك ليُسمح لها بعدها لأن تجد ذاتها في معرفة كاملة لما هو في الواقع، وليس بالقوة بل بالفعل. من وجهة النظر هذه، المُطَوَّرة بكاملها بواسطة هيجل في كتابه **ظاهريات الروح** 1808، ويمكن قراءة ذلك كنقد عام للسيكولوجيا، ليس هناك من وقائع للشعور، إذ الفعل المميز للشعور هو أن ينقض فوراً كل ما ينجزه.

وبنتيجة ذلك يكتب كُونْتْ في الدرس الأول **للدراسات**: «إننا نرى أنه بموجب أية علاقة ليس هناك من مكان لهذه السيكولوجيا الوهمية، التحول الأخير للثيولوجيا، بحيث نحاول عبثاً أن نبعث فيها الحياة في هذه الأيام، والتي بدون أن نقلق لا من الدراسة الفيزيولوجية لأعضائنا العقلانية، وليس من ملاحظة الطرائق العقلانية التي توجه فعلياً أبحاثنا العلمية المتعددة، ننوي الوصول لاكتشاف القوانين الأساسية للذهن الإنساني، بواسطة تأمله ذاته، أي بغض النظر عن الأسباب والآثار» (A 49). إن وقائع الشعور، المعتبرة من خارج أسبابها العضوية ومن آثارها التاريخية، ليس لها أي وجود مستقل، ولهذا فهي وقائع خيالية، أوهام بحتة، مشابهة لوقائع «اللاهوتيين». في الواقع، وكما رأينا، فالذهن ليس عنده من واقع آخر في ذاته سوى ما تعترف له به الدراسة السْتَاتِيكية «للأسباب» الفيزيولوجية التي

تكون شرطاً لعمله؛ لهذا، وباستقلال عن تحديد أسبابه، لا يمكن أن يُعتبر ديناميا إلاّ في «آثاره»، أي في مجمل العمليات الفعلية التي تكشفه لذاته تحت شكل متخارج.

لذلك، وكما قاله بُونَالْدْ سابقاً، في التسلسل التي يُوضع فيه كُونْتْ أكيداً، إن الوقائع الذهنية الحقة، بقدر ما لا تُرد إلى ظاهرات عضوية بحتة، هي وقائع خارجية عوض أن تكون «وقائع داخلية»، حيث الميزة هي، قبل الحالة النهائية (لأن كُونْتْ لن ينحت الحد سيوسيولوجيا الذي إخترعه إلاّ بعد عام 1840)، سوسيولوجية أكثر من كونها سيكولوجية. «إن من المهم حقاً، بواسطة ضرورة لا تقهر، أن يلاحظ الذهن الإنساني مباشرة كل الظاهرات، باستثناء الظاهرات التي تخصه، لأنه من الذي يقوم بالملاحظة؟ وبخصوص الظاهرات الأخلاقية، فإنه يُفهم بأن الإنسان يستطيع أن يُلاحظ ذاته تحت علاقة العواطف التي تحركه، بواسطة هذا العقل التشريحي حيث أعضاؤه التي يتحرك بها هي مختلفة عن أعضائه التي تُخصص لوظائف الملاحظة. وكذلك حتى لو كان عند كل واحد الفرصة لأن يجرب هذه الملاحظات، فبديهياً لن يصبح لها أهمية علمية كبيرة، والوسيلة الأحسن لمعرفة العواطف هي ملاحظتها من الخارج؛ لأن كل حالة عواطف معلنة، أي التي تكون أكثر أهمية للفحص، هي بالضرورة متنافرة مع حالة الملاحظة. أما من جهة ملاحظة الظاهرات العقلانية بنفس الطريقة في خلال مجراها، فإن هناك استحالة ظاهرة. الفرد المفكر لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين، حيث واحد يفكر وآخر يُراقب من يفكر. فالعضو المُراقِب والعضو المُراقَب هما في هذه الحالة متطابقان، فكيف يمكن أن تتم المراقبة؟ (A 52) فلكي تُفكك الذات في ذاتها، يجب أن

تكون في حالة باثولوجية: إن الحقبة الفظيعة الجنونية التي فقد بها كُونْتْ أعصابه قبل بضعة سنين في عامي 1826 -1825، كانت له الفرصة لمثل هذه المراقبة الداخلية، فقد كتب فيها النتائج الرئيسية في كتاب فحص **مقالة بُرُوسِّيه حول الالتهاب**، الذي نشر عام 1828 (واستعيد لاحقاً مع نصوصه الأولى الأكثر أهمية في الحاشية للجزء IV **للمنظومة السياسية الوضعية**)؛ لكن مثل هذه المراقبة، ومن واقع أنها تتم في شروط شاذة تجعلها ممكنة، فإنها لا تُظهر العمل السوي للذهن، ونحن لا نرى ماذا يمكن أن تفيد لتطوير منطق ما[1] لكن وبتنحية هذا الوضع جانباً، الذي ليس له من قيمة إلاّ من وجهة نظر الدراسة الباثولوجية، وليس الدراسة الفيزيولوجية، فإن الوظيفة المزدوجة لموضوع المعرفة وللذات العارفة الملصقة بالشعور من قبل «السيكولوجيين» تنتمي إلى التضليل: بين الأنا الأمبريقي العفوي، الذي يُعطي زعماً محتواه للمراقبة، والذات العقلانية المنعكسة أو العاكسة، التي يُفترض بأن تنخرط في المراقبة، ليس هناك في الحقيقة من شيء مشترك سوى الاسم، فتصور الشعور ذاته ليس سوى التنفيذ الوهمي لهذا الاسم، في شكل كائن عاقل.

هنا يمكن تقريب الحجة المقدمة من كُونْتْ لنقد السيكولوجيا

(1) مقال الإلتهاب لبروسِّيه (أعيد طبعه. باريس، طبعة Fayord، 1986، مجموعة الفلاسفة الفرنسيين) وهو يُضاد بدقة كذلك اطروحات السيكولوجيا الاستبطانية. انظر ج، ف، برونشتين، **بروسِّيه والمادية** (طب وفلسفة في القرن التاسع عشر) باريس طبعة كلنشيك، 1986. في تقريره عن مؤلف بروسِّيه، كُونْتْ عرض نقده للسيكولوجيا، في حدود من الدرس الأول في **الدراسات** (X, t, SPP)، حاشية عامة ص 219: «الإنسان يمكن أن يُراقب ما هو خارجه... وهو لا يستطيع أن يراقب عملياته العقلانية».

العقلانية المطورة بواسطة كانط في الديالكتيك الترنسندنتالي في كتابه **نقد العقل المحض**: وقد برهن فيه بدقة بأن وحدة الأنا الأمبريقي والذات العقلانية تقوم على استدلال زائف، وهو انزلاق للمعنى الذي يُضفي بلا شرعية على نفس التصور قيمتين هما في الواقع متنافرتان، ومن هنا يظهر الالتباس بين نظامين من الحقائق التي لا تُقارن، لأن أحدهما يُعطى في التجربة لكن الثاني فمستقل عن التجربة. فإذا فهمنا جيداً هذه الحجة، وهي محاولة الروحانيين الفرنسيين في ذلك العصر استعادة الطروحات الجوهرية للفلسفة الكانطية، فإن في ذلك ما يُدهش: إنها تظهر على الخصوص على أنهم لم يفهموها تماماً.

إذن فمراقبة الوقائع الداخلية لا تقدم شيئاً، لأنها لا تملك موضوعاً محدداً: «هذه الطريقة السيكولوجية المزعومة هي جذرياً إذن صفر في مبدئها. مع الأخذ بالاعتبار كذلك إلى أي طرق متناقضة في العمق يمكن أن تؤدي مباشرة! فمن ناحية فإننا نأمرك بأن تنعزل مهما استطعت عن كل إحساس خارجي، وعلى الخصوص يجب أن تمتنع عن أداء أي عمل عقلاني؛ لأنك إذا كنت مشغولاً في عمل حسابي بسيط، فما الذي تُصبح عليه الملاحظة الداخلية؟ ومن ناحية ثانية، وتحت ضغط قوة الانشغال الحاصلة من الحالة المثالية لليقظة العقلانية، يجب عليك أن تنشغل بتأمل العمليات التي تُنفذ في ذهنك وذلك عندما لا يمر فيه أي شيء» (A 53). فالذهن لا يمكن أن يصبح في نفس الوقت فاعلاً ومنفعلاً، ذاتاً وموضوعاً: وهذا ما يحصل في التمييز المسبق لوجهات النظر السّتاتِيكية والدينامية. في هذا الصدد، فإن خطأ «علماء النفس» مماثل لخطأ «الايديولوجيين» الذين يضمرون رفض هذه الأطروحات: وليس أقل من هؤلاء، الذين

يحاولون رد الذهن إلى شروطه العضوية، الفلاسفة الروحانيون الذين يضمرون بيلاغة توحيد السيكولوجيا والميتافيزيقا، وذلك بإعطاء هذه الأولى كقاعدة فهم فيوقفون الذهن المزعوم وذلك لتناوله في وجوده الداخلي، كما هو في ذاته. لكن الوجود الشتَاتِيكي الذي يعزلونه بطريقة اصطناعية، وذلك بهدف إعادة تكوين النظام انطلاقاً من الشروط الصافية اللاعضوية والروحانية، هو حقيقة غير فعال، حيث المحتوى المزعوم والمعطى في ذاته يظل كما هو غير قابل للمعرفة. لكن الوسيلة الوحيدة للمعرفة الوضعية للذهن، هي إدراكه في مجمل علاقاته التي يدخل من خلالها حقيقياً في علاقة مع ذاته، أي في فعله وفي أفعاله، في تاريخه، بقدر ما يزوده هذا بالصورة الوحيدة الخارجية لذاته التي يمكن لها أن تُقدم.

إنها نفس الحجج، التي تحاول أن تُلغي كوهم تمثل العلاقة الداخلية البحتة للذهن مع نفسه، والتي تقود بعدها كُونْتْ إلى توضيح أكثر اكتمالاً لتصور المنهج. «عندما يكون المقصود، ليس فقط معرفة ما هو المنهج الوضعي، لكن ليكون عندنا منه معرفة نقية تقريباً وعميقة تقريباً وذلك لنستطيع أن نستعملها فعلياً، حيث يجب تناوله في العمل؛ إنها التطبيقات الكبيرة المحققة سابقاً التي نفذها الذهن الإنساني هي ما يتوجب دراسته. وبكلمة واحدة، فليس سوى بالفحص الفلسفي للعلوم حيث يمكن الوصول إليه المنهج غير قابل لأن يُدرس بمعزل عن البحوث التي يُستعمل فيها؛ وإلاّ لأصبح درساً ميتاً، غير قادر على إخصاب الذهن الذي يكرس نفسه لها» (A 57). وبما أن «الوقائع المنطقية» الموثوقة، بمعزل عن وقائع الشعور الوهمية، هي الأعمال الفعلية للذهن وهو يعمل وهي المنهج، وبقدر ما هذا

الحد المستعمل في المفرد له معنى كذلك، يجب أن يكون هو ذاته موضوع الدراسة الدينامية، وليس الشتّاتيكية؛ وإنه إذن انطلاقاً من «ملاحظة» العمل الحقيقي للذهن، المدروس من خلال نتائجه، فإن الطرق العامة التي توجه كل هذه العمليات يمكن أن تُستخلص منها. وليس هناك كذلك من ذهن في ذاته، وليس هناك من منهج في ذاته: فهذا لا يمكن أن يكون موضوع «خطاب» منفصل، على طريقة ما كان قد وصل بالتقليد الديكارتي، لأن عرض المنهج ليس سابقاً، لكن على العكس فهو لاحق على وضعه في العمل، أي في «التجارب» التي تتحقق بواسطة العلوم الخاصة المتعددة. إن هدف الفلسفة الوضعية ليس العقل معتبراً في ذاته، بطريقة مجردة، بل هو العلاقة الفاعلة للذات في العالم المدركة من خلال التعاقب الضروري لأشكالها.

المنطق الجديد الذي يُعلن كُونْتْ قدومه، يتطابق مع التمييز الملموس لهذه الأشكال العلائقية، في سياق ابستمولوجي تاريخي دُغماطيقي، وهو يبرهن كيف أن الذهن العلمي يتكون ويتحول في علاقة مع الشروط التي تحدد فعاليته. إننا نرى هنا كيف أن مسار بشلارد، وكل من تأثر به، يندرج في الوضعية، بقدر ما هذه قد استخلصت هي الأولى الإشكالية النوعية لتاريخ للعلوم («اختصاصية») حيث كُونْتْ يحاول بلا طائل، في السنين اللاحقة، أن يستحدث كرسياً في كلية فرنسا، لكن هذا الاستحداث لم يُوافق عليه إلاّ في السنوات الأخيرة للقرن التاسع عشر، بناء على رغبة أحد طلابه، وهو بيينر لافِّيتْ)، مشيراً للقيمة الإجمالية «المنطقية» لمثل هذه الدراسة.

من هذا التحليل، يجب على الغالب الاحتفاظ باهتمام كُونْتْ على

إلغاء دراسة الواقع الروحاني من وجهة نظر «السيكولوجيين»، وذلك لجعله على العكس صالحاً بهدف البحث المزدوج للإبستمولوجيين والسوسيولوجيين.

علم تربية جديدة

المهمة الثانية المثبتة بواسطة كُونْتْ للفلسفة الوضعية هي «الإشراف على إعادة تنقيح منظومتنا التربوية» (A 60- 61). الميزة النوعية التربوية للمسار الفلسفي التي تحدد علاقتها بالعلوم، قد ذكرت آنفاً: كُونْتْ قد دفع حتى النهاية تطابق الفيلسوف مع الأستاذ. فبالنسبة له، ليس الفيلسوف استاذاً لعلم جديد، لكنه، كموسوعي حقيقي، فهو الأستاذ لكل العلماء: ومن هنا نفهم لماذا يعلق كُونْتْ أهمية للمراكز التي يجب ملأها في مدرسة البوليتكنيك، ليس فقط من وجهة أنه سيمارس بها التعليم لقاء أجر مادي.والذي يسمح له بتلبية حاجاته (هذه المشكلة قد نَغّصت عليه عيشه)، بل لأن هذا يتصدر المركز الذي أعطاه للفيلسوف الوضعي في نظام المدينة العلمية. من وجهة النظر هذه، فإن كُونْتْ هو الأول الذي تناول من وجهة نظرية المشاكل المطروحة بواسطة تعليم العلوم، ونمط التنظيم الذي يتطلبه.

إن عمل المنظومة التعليمية الجديدة يجب أن يؤمن التنظيم بين مختلف القطاعات والمستويات للتكوين العلمي. «حتى تستطيع الفلسفة الطبيعية أن تُكمّل التجديد، الذي جُهّز سلفاً، لمنظومتنا العقلانية، فإنه من الضروري بأن تكون العلوم المختلفة التي تكوّنها، والمعروفة لكل هذه العلوم كالفروع المتعددة لجذع وحيد، مُرتبة أولاً لما يكوّن روحها، أي

إلى مناهجها الرئيسية وإلى نتائجها الأكثر أهمية. وهكذا فإن تعليم العلوم يمكن أن يصبح بيننا القاعدة لتربية جديدة عامة وعقلانية حقاً» (A 61). إن علم التربية المطلوب بواسطة هذا الجهاز يجب أن يوحِّد كل جهود الذهن، محتفظاً بنوعية كل واحد من هذه العمليات وعلى الخصوص بعلاقة الخضوع التي يُعطي الدرس الثاني برهاناً كاملاً لها، وهي المبدأ الضروري لرابطتها. وباستعادة حدود المناقشة السابقة يُمكن أن يُقال بأن المقصود هو علم تربية دينامي للذهن وهو يعمل، وهذا يمثل وضع «تعاليم» الفلسفة الوضعية في العمل، بتقابل مع علم تربية استاتيكي الذي يتناول فقط الذهن في أوضاعه السلبية، ويصبح بعد ذلك عاجزاً عن التنظيم الفعلي لمساراته المختلفة.

المقطع الذي يكرسه كُونْت لهذه المشكلة التعليمية في الدرس الأول للدراسات هو مختصر نوعاً ما. فقد كان سابقاً، في نهاية العرض العام لِكُتيبه لعام 1822 قد برمج «منظومة كاملة للتربية الوضعية التي تصلح للمجتمع المتجدد، مكونة لتؤثر على الطبيعة، أو بكلمات أخرى، فهي تقترح اتقان هذا التأثير بقدر ما تعتمد على ملكات المؤثر»[1] وفي نهاية حياته، وبتخطيطه لأعماله المستقبلية، فقد أعلن كُونْت مجدداً عن هذا النشر. لكن **المقال للتربية الوضعية** الذي كان قد وعد في مناسبات متعددة على كتابته لم يتحقق أبداً، ويمكن أن نُدهش، وذلك بسبب الوظيفة الستراتيجية المحتفظة بواسطة علم التربية في تحديد الهيئة الفلسفية الوضعية، والتي لا تُكوِّن فقط تطبيقاً مشتقاً. إلاّ أن الحل لهذه

(1) **مخطط الأعمال العلمية...** X, t, SPP، حاشية عامة ص 81.

المشكلة يوجد في نصه ذاته: إذا كان كُونْتْ لم يعط عرضاً منفصلاً لمبادئ تربيته، وذلك لأنه قد أعطى لها العرض الأكثر تماماً الذي يمكن أن يُواجه في مجمل النصوص المكرسة للفلسفة الوضعية، وعلى الخصوص في الدراسات، حيث العنوان لوحده هو سلفاً يمثل برنامجاً، حيث محتواه يتطابق بدقة مع برنامج تعليمي[1].

تنظيم جديد للعمل العلمي

إن إعادة بناء التربية الوضعية يجب أن تُسهِّل لتقسيم جديد وتنظيم لقطاعات البحث العلمي، كما يُشير إليه كُونْتْ في بقية الدرس الأول (A 62- 67). هنا يخطط كُونْتْ مستبقاً نتائج الدرس الثاني، لإعادة تنظيم التقسيم للعمل العلمي. «في الواقع، فإن التقسيمات التي نقيمها بين علومنا، بدون أن تكون اعتباطية كما يعتقد بعضهم، هي جوهرياً اصطناعية. ففي الواقع، فإن موضوع أبحاثنا هو واحد؛ فنحن لا نتقاسمه إلاّ من وجهة فصل الصعوبات وذلك لحلها بطريقة جيدة. ونستخلص من ذلك، أكثر من مرة، بعكس تنظيماتنا الكلاسيكية، بأن الأسئلة المهمة تتطلب اندماجاً لعدة وجهات نظر خاصة، لا تستطيع أن تظهر في التكوين الراهن للعالم العلمي» (A 63). هذه التقديرات لا تناقض في الظاهر إلاّ ما قد عرض سابقاً: وبكتابته بأن «موضوع أبحاثنا هو واحد»، وأن التقطيع الذي يُعطى فيه بهدف تسهيل البحث العلمي هو «اصطناعي»، فإن كُونْتْ يريد أن يؤكد على الاستمرارية الجوهرية للعلم الإنساني، التي تمنع الفصل

(1) انظر ب، أربوس. باستيد، **مذهب التعليم العالمي في فلسفة كُونْتْ**، باريس 1957.

الكامل «للفروع» المختلفة لدراسته، كما لو أنها لا تتعلق «بجزع» مشترك.

كما أن هذا كان قد أُظهر سابقاً، أي التكوين، في داخل النظام الإجمالي للمعرفة، لمختلف الاختصاصات، فإنه يُجيب على مبدأ طبيعي تماماً، حيث ليس هناك حاجة للرجوع إليه إذن. وهذا يحدد بديهياً كثيراً التنقيحات التي يمكن تناولها في التقسيم للقطاعات المختلفة للنشاط العلمي، لأن هذا التقسيم يجب على كل حال أن يعمل في إطار محدد مقدماً، وعلى الإجمال ثابت. لكن بعمله على إعادة توزيع الاختصاصات في داخل المنظومة العامة للمعرفة، فإن كُونْتْ ينوي على الغالب المساعدة على الكشف للتضايفات اللامنظورة وكذلك التي يمكن أن تُنَفَّذ بين العلوم العملية بواسطة اختصاصيين مختلفين، بحيث تُسهل التوصيل بين كل ميادين المعرفة. لكن المشكلة المطروحة هنا، هي جوهرياً مشكلة توصيل، فمن الواضح بأن حلها مرتبط بإصلاح التربية العلمية التي تُؤدي بها: ومميزاً الذهن الخاص لكل علم، ومعرفاً بالرابطة التي توحده بكل الآخرين، فإن علم التربية الفلسفي الذي وضع من قبل كُونْتْ يُعطي الشروط لمرور جيد من علم إلى آخر، في نطاق ما يُعطي للعلماء الوسائل ليتفاهموا وليتثقفوا مع بعضهم البعض. هنا كذلك فإن الوجوه الدينامية لحياة الذهن يجب أن تتفوق على وجوهها السّتَاتِيكية، المُمَثَّلة بواسطة العقبات المنصوبة بطريقة غير شرعية، كحدود نهائية، بين المجالات المتعددة لنشاطه.

سياسة جديدة

وأخيراً فهناك مهمة نهائية للفلسفة الوضعية، بواسطتها تُنجز غايتها

النهائية: إعادة إنشاء سياسة وضعية، حيث كُونْت يعرض هنا البرنامج باختصار (A 68- 72).

لقد استدعي هذا السؤال بسرعة في التمهيدات العامة **للدراسات**، لأن كُونْت كان قد طوره بطريقة أكثر كمالاً في النص الذي كتبه ونشره لأول مرة في عام 1822، وهو «كُتيبه الأساسي» حيث العنوان الكامل هو: **مخطط أعمال علمية ضرورية لإعادة تنظيم المجتمع**. ولإعطاء محتوى دقيق للفقرة في الدرس الأول لهذا السؤال، يكفي استعادة نتائج هذا التحليل السابق.

إن كُتيب 1822 يرتكز على نفس الفكرة المعروضة في الدرس الأول **للدراسات**: التاريخ الإنساني، المتناول في مجمل مساره وفي كلية أوجهه، خاضع إلى قانون طبيعي للتطوير الذي يجعل مراحله تتعاقب حسب نظام تقدمي وغير منعكس. في داخل هذه الحركة النزوعية، يمكن أن تحصل أزمات، تبدو أنها توقف هذا التقدم: لكن هذه القطيعة ليست سوى تعليق مؤقت لتقدمها، التي تلعب فيه دور الواسطة، الوسيلة: إنها تعبر عن «التذبذبات» التي تصاحب، أو تدفع، التقدم للتاريخ، عوض أن تسجل نقاط توقف أو تراجع. ومستعيداً من سان ـ سيمون* التمييز بين الحقب «العضوية» والحقب «النقدية» للتاريخ، فإن كُونْت يبرهن بأن المهمة الجوهرية المماثلة لحاجات اللحظة التاريخية تتمثل في تسهيل وتسريع المرور من حقبة متأزمة(كالتي تماثل حقبة الثورة في عام 1789) إلى مرحلة حيث النظام الاجتماعي قد أعيد إنشاؤه على قواعد جديدة: وبكلمات أخرى، فالمقصود هو إتمام «إعادة التنظيم الاجتماعي» (A 68)، وهذا ما يكوّن الغاية للسياسة الوضعية.

لكن، في الكُتيب الأساسي، فقد اعتمد كُونْتْ على إنجاز هذا البرنامج مبرهناً بأن النماذج السياسية التي سيطرت سابقاً هي اليوم (أي في أوائل منتصف القرن التاسع عشر) باطلة. فمبدأ الحق الإلهي، الذي أُقيم عليه النظام الملكي القديم قد سمح بتوحيد المجتمع في لحظة كان الذهن الإنساني فيها في طفولته خاضعاً إلى معايير معرفية للدولة اللاهوتية: ومن وجهة النظر هذه، فإن كُونْتْ يُوافق سان ـ سيمون* لينفذ إعادة تأهيل العصر الوسيط وعصر الإقطاع، ليمثل حقبة كبيرة عضوية للتاريخ الإنساني؛ لكن هذه المنظومة التي، كما استطاع أن يكتب هيجل، قد أدت خدمة لا يمكن أن تتوافق مع الحاجات الراهنة للذهن الإنساني، ليس على مستوى السيطرة التي وصل إليها الإنسان في علاقته مع الوسط الخارجي، بل بالفعل بسبب تطور المعارف العلمية؛ وليس هناك من حاجة للرجوع إليه أو التقهقر إليه، كما حاولوا عبثاً أن يصنعوا منه نظاماً للإصلاح لكن الجهود كانت منذ البداية مرشحة للسقوط. إنها النقطة التي بها، وبالرغم مما يربطها بهم، يُضاد كُونْتْ مفكري المدرسة المتخلفة (ج. دُو مِيْشْتْرْ ول. دُوبُونَالْدْ). ومن ناحية أخرى، فالمطالبة الديمقراطية التي أُعلن عنها في نهاية القرن الثامن عشر من خلال الأحداث الثورية، لها على الغالب معنى نقدي وسالب: وبجعل الغلبة لحقوق الفرد على حقوق المجموعة، فقد مالت على الخصوص إلى تفكيك الجسم الاجتماعي؛ وهكذا، فقد ساعدت على اختفاء النظام القديم في اللحظة التي كان قد انجز كاملاً مهمته التاريخية، فقد أصبح عاجزاً تماماً عن إعادة بناء نظام سياسي جديد. لكن، وحسب صيغة مدهشة في الكُتيب الأساسي، «فالمجتمع لا يمكن أن يكون في القرن التاسع عشر أقل تنظيماً مما كان

عليه في القرن الحادي عشر»[1].

الأزمة الاجتماعية الراهنة تأتي من التقابل بين هاتين النظريتين، وكانت النتيجة استحالة مصالحة مبدأي التقدم والنظام، وهما ظهرا بتعاقب وفي سياقات عقلانية مختلفة: لمَّح كُونْتْ في النص في الدرس الأول سابقاً بطريقة عابرة إلى «النفوس الطيبة المتعبة من هذه الاحتجاجات التي لا طائل تحتها والتي لا تنتهي بين الحق الإلهي وسيادة الشعب» (A 31). السياسة الوضعية تُقَدَّم أولاً كحل نظري لهذا التناقض.

الحل النظري: وذلك لأن كُونْتْ يؤكد خصوصاً على الضرورة لزحزحة رهانات هذا التفكير حول التطور الاجتماعي، بواسطة العملي، الذي اعتدنا أن نلصقه به، وبالنظري، الذي وحده يسمح أن نتجاوز التناقضات. ففي الدرس الثاني **للدراسات**، يستعيد كُونْتْ مطولاً اعتباراته حول الإنفصال بين النظري والعملي، وحول علاقة الخضوع التي تربط بالضرورة الثاني بالأول. لهذا فإن السياسة الوضعية تُعرف كسياسة علمية: ليس فقط في أنها تستعمل العلم كأداة لإعادة بناء النظام الاجتماعي الجديد، بل على الغالب لأنها تقدم مشكلة السياسة كمشكلة علمية أساسية، والتي تفرض في حلها معالجة عقلانية. في الواقع، وبالنسبة لكونت وكما لهيجل (الذي طور على الخصوص أفكاره في **المبادئ الفلسفية للحق** المنشور في عام 1821، سنة قبل أن يظهر كُتيب كُونْتْ)، لا يوجد المجتمع إلاّ بالنسبة للمبدأ العقلاني الذي يكوِّنه ويوجهه، أي بهذه الفكرة المشتركة التي تمنح السلوك لكل أعضائها

---

(1) **مخطط الأعمال العلمية**، X, t, SPP. حاشية عامة ص 67.

وتجمعهم في إطار مجموعة فاعلة. في نهاية الدرس الأول للدراسات يكتب كُونْتْ: «بقدر ما العقلانيات الفردية لم تلتصق بقبول جامع لعدد من الأفكار العامة والقادرة على تشكيل مذهب اجتماعيٍ مشترك، فإنه لا يُمكن أن نُخفي بأن دولة الأمم ستظل بالضرورة، ثورية في جوهرها» (A 70). لكن، هذه الأفكار العامة الوحيدة القادرة على حل الأزمة الاجتماعية يجب أن تكون أفكاراً نظرية، إذن أن تستعير شكلها من العقلنة العلمية، لذلك فعوض السياسة اللاهوتية المتجاوزة للملوك، والسياسة الميتافيزيقية للشعوب، التي أغرقت المجتمع في أزمة لم يستطع أن يخرج منها حتى الآن، يجب حسب كُونْتْ، وضع السياسة الوضعية للعلماء، الوحيدة القادرة توحيد الأفراد بفعالية وتنظيمهم أو إعادة تنظيمهم، في الجسم الاجتماعي. وبالمطالبة بهذا التحالف للمعرفة والقدرة، فإن كُونْتْ ينخرط في تفكير يذكر بديهياً كثيراً بأفلاطون: فهذا بإلحاحه على الميزة الإجمالية لِـ Politea، أي على واقع أن النظام المدني لا يوجد حقاً إلاّ إذا كان مُكَوَّناً ككل، فقد أكد سلفاً بأن قيادته الفعلية ترجع إلى الذين يملكون المعرفة في هذا الكل وللقوانين العالمية التي تحدده، من وجهة هي جوهرياً نظرية. عندما يدافع كُونْتْ في نَصّه لعام 1822، بأن السلطة السياسية الحقيقية هي التي ترجع إلى «القوة العلمية»[1]، فهو يريد على الخصوص أن يُفهم بأن الجدارة العلمية هي الوحيدة القادرة على أن تضمن الوحدة للمجتمع وذلك للأسباب الثلاثة الرئيسية: إنها تُضفي على مبدئها السلطوي قدرة ضرورية، مرتكزة إلى قواعد موضوعية، والتي يمكن

---

(1) مخطط الأعمال العلمية... X, t, SPP، حاشية عامة ص 74.

دائماً مراجعتها؛ إنها تطور، في شكل معرفة علمية، علماً للمجتمع، أي معرفة القوانين التي تحدد نوعياً نظامه؛ وأخيراً فهي تُعطيه نموذجاً من تماسك وشرعية، يتحقق في وحدة المدينة العلمية، وهذا تعبير متجانس وتراتبي للمنظومة في كل المعارف الإنسانية.

إن أخذ هذه الحجج الثلاث في الحسبان يُظهر جيداً ما يجعل وضع كُونْتْ فريداً. وفي الواقع، فإن كل مفهومه يرتكز على التمييز بين الروحي والزماني، وذلك يُعيد بطريقته التمييز بين النظري والعملي. هذا التمييز يفكك مفهوم السلطة في اللحظة، الذي يُكوِّن وحدتها، وذلك بفصل ما ينتمي للسلطة الروحية، المحفوظة للعلماء، وما ينتمي للسلطة الزمنية المحفوظة للمنفذين أو لأصحاب المشاريع، أي إلى الفعاليات الاقتصادية وإلى الموجهين الإداريين. ويمكن عند الاقتضاء تفسير هذا التمييز بإرجاعه إلى ما أقامه هيجل بين الدولة (العقلانية) والمجتمع المدني (المسير بقوانين اقتصادية عمياء): لكن بالإشارة إلى الفرق بالمستوى الذي يبعد الواحد عن الآخر من هذين الوجهين للسلطة، فإن من الواضح بأن كُونْتْ يحث على استبعاد الفكرة التي تقول بأن العلم والعلماء يمكنهم أن يؤثروا مباشرة، وعملياً، في مراقبة المجتمع، لكن عليهم أن يتمسكوا بالدور النظري كمستشارين وموجهين، ولنقل «كتربويين»، حيث التحديد يحد من سلطتهم. لكن ليس هذا هو كل شيء، لأن هذا التفكيك يمر كذلك من خلال النظام الروحي، وذلك بالتمييز في داخل العلم ذاته بمستويات سلطات وقدرات: الجدارة الخاصة بالعلماء الأصليين يجب بالضرورة أن تخضع إلى الجدارة العامة بالفيلسوف الذي يسمح لوحده بأن يطور هذه المنظومة من الأفكار المشتركة، جامعاً كل المعارف الإنسانية، وقادراً

كذلك على أن يكوِّن قاعدة لإعادة تكوين الجسم الاجتماعي.

إن ما يميز السياسة الوضعية، هو إذن التماثل الذي تقيمه بين هذين المسارين: ضبط المعرفة وتنظيم المجتمع. لكن، الأول يُكوِّن ما هو سابق للثاني: لهذا فإن وضع برنامج الفلسفة الوضعية في العمل يجب أن يصل نهائياً إلى تحقيق هذا المجتمع المستقبلي الذي يتخيله كُونْتْ، بتقليد من المدينة العلمية، على نموذج مدرسة واسعة، حيث يكتمل ويصل فيها التاريخ الإنساني إلى غايته النهائية.

وحدة المعرفة

يجب إذن تدخل الذات في كل الميادين، وتوحيد المفاهيم الإنسانية. لكن إلى أين سيصل هذا المشروع التوحيدي؟ هل يجب أن يقود إلى الانصهار الكامل لهذه المفاهيم في شكل معرفة إجمالية ونهائية، التي تضع حداً لمحاولتنا للبحث وتملك الواقع وتُنهي كذلك تاريخ الإنسانية؟ على هذا «التفكير الأخير» تُكرِّس الصفحات الأخيرة للدرس الأول (A 74- 78).

وبإعطاء الفلسفة الوضعية هدف تلخيص مجموعة المعارف المكتسبة في جسم وحيد لمذهب متجانس، وذلك بالنسبة للنظم المختلفة للظاهرات الطبيعية، فقد كان بعيداً عن تفكيري العمل على الدراسة العامة للظاهرات بتناولها كلها كآثار متعددة لمبدأ وحيد، أي كخاضعة لقانون وحيد» (A 75). إن مثل هذا الإدعاء، الذي ينسجم مع مشروع المعرفة المطلقة، يصبح بديهياً، خيالياً وهمياً: إن تفسيراً موحّداً لكل أوجه

الحقيقة ابتداء من قانون الجاذبية مثلاً، كالذي عُرض بواسطة لابلاس*، وسيرجع إليه كُونْتْ في الدرس 24 من **الدراسات**، سيلغي بإسراف العلاقة التراتبية بين نُظم الظاهرات المختلفة، مع أن إظهار الاختلاف كان الشرط لتقدم كل المعرفة الإنسانية. ففي الدرس 33 المكرس لعلم الضوء، سيفسر كُونْتْ مثلاً بأن نظريات الضوء التي تحاول تفسير الضوء بطريقة كاملة بواسطة قوانين ميكانيكية، تنتمي لنفس الوهم الأساسي: «وإن الذهن يعلم إذن في هذا الخصوص على أن يتراجع في النهاية عن اللامعقول المُلاَحَق بوحدة علمية لا طائل منها ويتعرف على أن المقولات المختلفة جذرياً للظاهرات المتناتلة هي أكثر عدداً مما تفترضه السَّسْتَمة الفاسدة. إن مجمل الفلسفة الطبيعية يُصبح بدون شك أكثر كمالاً إذا كان باستطاعته أن يكون غير ذلك؛ لكن التنظيم ليس له من فضل أو من قيمة بقدر ما يرتكز على مفاهيم واقعية وأساسية، مستنتجة من تشابهات فرضية بحتة، إنه في نفس الوقت بدون ثبات وبدون منفعة. يجب على الفيزيائيين العقلانيين حقاً أن يتوقفوا منذ الآن فصاعداً عن وهم تعليق ظاهرات الضوء بالحركة، وذلك لتناتلها الجذري»[1]. وفي نفس الروح كذلك، في نهاية **الدراسات**، فإن كُونْتْ يبطل الاعتبار المسرف للظاهرات الاجتماعية على أنها ظاهرات حية مدروسة بالبيولوجيا.

وهذا يُؤكد بأن السَّسْتَمة الوحيدة الموثوقة للمعارف الإنسانية هي فلسفية: فهي لا تتعلق أبداً في نشاط وهمي لوضع كل المعارف على نظام مجرد **لرياضيات عالمية**، أي في علم وحيد ينتمي بنظام إلى نفس

---

(1) CPP, t, II، ص 506.

المبادئ، حسب المثال الديكارتي، لكنه يقود على العكس إلى التعرف على التنوع الضروري الذي يخص كل «ذهن علمي»، هذا التصرف هو الشرط ليصبح مجموع هذه «الأذهان» متجانساً في وقت لاحق ومنظم في منظومة حسب المنظور المفتوح بواسطة الفلسفة الوضعية. إنها إذن بالضرورة الصفة النسبية للمعارف الإنسانية التي تبرر التدخل الخاص بالفلسفة، وذلك لتمثيل وكشف وحدتها الواقعية، أي كذلك تنظيمها المتفاضل الذي يتكون من المنظومة الكاملة لعلاقاتها المتبادلة. وسيكرس الدرس الثاني للدراسات على تقديم هذا التنظيم.

الدرس الثاني «للدراسات»

تصنيف العلوم

إن عنوان الدرس الثاني هو: «عرض لمخطط هذه الدراسات أو تقديرات عامة حول التراتبية للعلوم الوضعية». وهو يمثل حسب تدرج مستمر، تراتبية يستعير منها مبدأ تكوينه الخاص. وبعد تقديرات عامة في السلسلة الموسوعية (B 1- 6)، يُصيغ عدداً من التمايزات التمهيدية لعرض التصنيف الحقيقي: وهو تمييز بين النظري والعملي، أو بين العلوم المجردة والعلوم الملموسة (B 17- 23)؛ وأخيراً فهو تمييز بين طريقتين لعرض التسلسل الفعلي للمعارف، حسب النظام التاريخي أو حسب النظام الدغماطيقي (B 26- 45). من هذه المقدمات يُستخلص المبدأ الأساسي للتصنيف: علاقة العام بالخاص (B 47- 52). ويأتي بعد ذلك عرض السلم الموسوعي (B 53- 66)، الذي يميز تباعاً: علم الأجسام الخام، وعلم الأجسام المتعضية، الفيزياء الفلكية والفيزياء الأرضية، الفيزياء بحصر المعنى والكيمياء، الفيزياء العضوية والفيزياء الاجتماعية. وينتهي النص

بعدد من الاعتبارات المرتدة على هذا التصنيف، وعلى سلسلة العلوم الخمسة الأساسية (فلك، فيزياء، كيمياء، بيولوجيا، فيزيولوجيا اجتماعية) المرتبطة بواسطة المبدأ الدينامي الذي يسهل المرور من الواحد إلى الآخر، من وجهة نظر تقسيم العمل العلمي (B 69- 71)، للتاريخ العلمي (B 72- 74)، للمنهج الوضعي (B 75- 78) ولعلم التربية العقلاني (B 79- 89). وبالنهاية ففي كل الصفحات الأخيرة للدرس ينكشف نهائياً الوجود لعلم سادس، والذي هو حقاً الأول فيها كلها: الرياضيات (B 91- 98).

يعلن كُونْتْ في هذا الدرس الثاني المبدأ الآخر الأساسي الذي تخضع له كل العمليات في الذهن الإنساني: بعد قانون المراحل الثلاث، هناك مبدأ التصنيف للعلوم حسب قانون المراحل الثلاث، فإن مشروع السيطرة على الواقع بواسطة المعرفة يفترض بأن الذهن يمر بواسطة **مراحل** متتالية للتطور؛ وحسب تصنيف العلوم، فإن هذه الدراسة للواقع هي ذاتها مسلسلة بالتصنيف بواسطة الضرورة للتمييز في داخله على **مستويات** للبحث. ما الذي يميز بين هذين المبدأين؟ أولاً واقع أن، الأول يكشف تاريخياً الحركة الطبيعية التي يتبعها الذهن الإنساني في تاريخه، والثاني يؤسس تزمنياً البنية المنظومية للمعرفة: غير أنه في الحالتين، نحن معنيون بالتتالي وبالتقدم، والذهن يعمل إذن في تطوره وبحثه بنفس الوقت من **مرحلة** ومن **مستوى** إلى آخر؛ بحيث أنه إذا كان هناك تاريخ عام للذهن الإنساني، فهو يُستخلص بالضرورة من عمل هذين المبدأين ومن اندماجهما. وفي العمق، فإن الموضوع العلمي للتمهيدات العامة **للدراسات** هو إيضاح تشابك هذين النظامين للتحديد، حيث لا يؤثران بانفصال لكن بتضايف الواحد مع الآخر.

إن المحتوى الخاص للدرس الثاني، كما أعلن عنه في نهاية الدرس الأول، يتعلق في «تحديد النظام الموسوعي الذي يُمكن إقامته بين الفصول المتعددة للظاهرات الطبيعية، وبالتالي بين العلوم الوضعية المماثلة لذلك» (A 78). النظام المقصود، الذي يميز في البداية أنماط الظاهرات وذلك لجعلها تتماثل مع أنماط المعرفة التي تتكيف معها، هو إذن نظام وضعي، أو كذلك، حسب تعابير كُونْتْ، واقعي وطبيعي: فهو لا يعتمد على أوضاع الذهن المعتبر في ذاته، لكن، إذا أُمكن القول، فهو يأخذ بالذهن من الخارج، من خلال العلاقة الضرورية التي تربطه بالواقع. وهكذا فإن هذا النظام المحدد يُضاد النظام الذي ارتكزت عليه المحاولات الأخرى الموسوعية، التي كانت على العكس ذاتية وكيفما اتفق. لأنه ليس في الذهن، وليس مثلاً في تفاضلية ملكاته المتعددة، يمكن أن يوجد المبدأ الذي يسمح بالتسلسل التصنيفي للمعارف، لكنه في اعتبار المحتويات الموضوعية التي يكرس لها أبحاثه. إن فن التصنيف، حسب كُونْتْ، كما قد طُوِّر بطريقة نموذجية في إطار العلوم البيولوجية، يخضع إلى قواعد المنهج الوضعي، الذي يُضفي على نتائجه ميزة الضرورة. فالنظام الذي ظهر على أنه نظام نسبي بجوهره: ليس نظاماً مطلقاً للفكر، وليس أبداً نظاماً مطلقاً للأشياء، لكنه النظام الذي يحكم العلاقة بين الذهن والأشياء، حسب التدرج التراتبي للأشكال المتعاقبة التي تُنفذ من خلالها هذه العلاقة.

نظري وعملي

قبل إظهار العلاقة بين الأشكال المتعددة للمعارف ومواضيعها، يجب

الوصول إلى عدد ما من التمايزات التمهيدية التي كما سنرى، تضع في العمل علاقات من نفس النمط، أو من نفس النظام أو من نفس مستوى، ما يظهر في إطار التصنيف في العلوم الحقيقية.

التمييز الأول ـ الذي يُعطي في الواقع قاعدته إلى مجمل المسار الموسوعي ـ يمر بين النظري والعملي. «كل الأعمال الإنسانية هي إما تأملية أو عملية» (B 8). هذا التمييز له تأثير مباشر على تقليص المشروع الموسوعي بالنسبة للشكل الذي أعطاه دِيْرِيْرُو وَدالَمْبِيْز: ليس المقصود حقاً التجميع على نفس الصعيد، وبالتساوي، للإنتاجات المتعددة للعلوم والفنون، حسب التعبير الذي استعمل سابقاً الذي نلقاه دوماً في آخر هذا العرض، لكن على العكس هو أن نسلسلها بالتصنيف، بحيث تحيط بمجال الفلسفة النظرية، حيث دراستها سابقة على الدراسة التي تماثل مجال الفلسفة العملية، التي تجمع كل الأسئلة التي يمكن أن تُرتب بواسطة المقولة العامة للتطبيق.

إن كُونْتْ يرتكز هنا على أطروحة أساسية: كل أعمال التأثير هي متميزة عن أعمال التأمل وخاضعة لها. فبين المسار اللامبالي للذهن النظري، والمحاولات التي تهم على العكس الذهن العملي، هناك إذن علاقة تراتبية، التي تعلن مسبقاً مبدأ تصنيف المعارف. هذا المفهوم هو الخضوع العملي الضروري للنظري ـ إن تمثل النظام هنا هو مباشرة في علاقة مع سلطة، أي مع مبدأ للتوجيه، أو مع مبدأ للقوة ـ كان قد عُرض سابقاً بحدود تقريباً متطابقة، في العرض العام للكُتيب لعام 1822: «كل عملية إنسانية كاملة، تبدأ من الأبسط الى الأعقد، مُنفَّذة بواسطة فرد واحد أو بواسطة عدد ما من الأفراد، تتألف حتماً من جزءين، أو بعبارة

أخرى تُتيح الفرصة لنوعين من الاعتبارات: أحدها نظري والآخر عملي؛ أحدها تصوري والآخر تنفيذي. الأول، بالضرورة، يسبق الثاني المخصص للتوجيه. وبعبارة أخرى ليس هناك من فعل بدون تأمل يمهد له»[1]. النظري يسبق العملي هذا يعني من جهة بأنه من نظام آخر ويكون موضوع دراسة مختلفة، ومن جهة أخرى، فإن هناك مروراً ضرورياً للنظري الى العملي. فهدف كُونْتْ ليس الفصل المطلق بين النظري والعملي، لكن على العكس استخراج الشروط الموضوعية لتنظيمهما. يُضاف إلى هذا، كما كان قد أدخل في الكُتيب لعام 1822، أن هذه العلاقة تتعلق مباشرة بالتمييز بين القوة الروحية والقوة الزمانية، الأولى نظرية محضة تخص العلماء والثانية عملية تخص المجموعات المتعددة للمقاولين والمديرين. لقد قطع كُونْتْ مع سان ـ سيمون* عام 1822، لأنه يتهمه بأنه يدافع عن أطروحات النظام الصناعي، حيث يميل على العكس للخلط بين السلطتين، والتوجه بالنهاية إلى اخضاع النظري الى العملي. لكن، إذا كان للعلم حق ممارسة وظيفة السيطرة في التوجيه على مجمل المجتمع، فإن ذلك بوضوح حسب كُونْتْ، في نظامه الخاص، المنظم بطريقة تجعل هذا المبدأ يتفوق كمبدأ سلطوي. النظري يوجه بالضرورة العملي، ويُفهم من ذلك أن له غاية ضرورية في تنظيم المجتمع.

المقصود هنا على الخصوص هو أن نفكر العلاقة بين النظري والعملي، كما تنفذ من خلال نظام تقدم عقلاني، أي ضروري. العملي، بنحو ما يُواصل النظري: لكنه لا يُواصله إلاّ في نطاق ما يأتي بعده،

(1) X, t, SPP، حاشية عامة ص 66.

ويحترم هذه الأوالية التي تنتمي للنظري، ليس فقط بالحق ولكن في الواقع. من أين يأخذ النظري هذا الامتياز، الذي يسمح في أن نعتبره في ذاته، وإذن بخلاف العملي، بطريقة مستقلة؟

إن النظري يتميز تماماً بعلو مستواه التجريدي: فهو يفترض، حتى يتطور، بأن هناك حداً أقصى من البُعد يوجد بين الذهن والواقع المباشر للأشياء، هذه المسافة تفتح لبحثها المجال الخاص بها. إننا نجد هنا، ظاهرياً، طرحاً ذا إيحاء أفلاطوني: النظري، نشاط (إذا أمكن القول) تأملي صرف، ينتمي إلى نظام المعرفة البحتة والمفصول مؤقتاً عن العواطف الخاصة للواقع الظاهري وللانشغالات المتعلقة بها. إذا كان هناك فائدة نظرية خاصة، فإنها تتولد من هذه القطيعة أو من هذا البعد للفكر بالنسبة للأشياء، التي تُعطي له تراجعاً ضرورياً لِـ «تأملها» (حسب المعنى الأساسي للفعل اليوناني «Theorein») والتعرف على القوانين الموضوعية المستقلة عن كل منظور للتدخل في الواقع الموضوعي بنية تغييره. ففي **خطاب على الذهن الوضعي** لعام 1844، يستعيد كُونت ضمنياً من أفلاطون (تِيِيتِيتْ، C 171 وتابع) الاستعارة «وقت الفراغ» وذلك ليعرف الموقف التأملي للفيلسوف الوضعي: إن هذا هو تقريباً في أجازة من الواقع، على الأقل تحت شكل تظاهراته المباشرة، وهذا ما يسمح له لالتقاطها في مجملها، وهكذا لالتقاط التنظيم الأساسي.

لكن، فإن ها هنا ما يأخذ التقارب من أفلاطون كل معناه، لأن أفلاطون كان قد أدخل في تِيِيتِيتْ في نفس الوقت أطروحة وقت الفراغ وفي نفس الوقت أطروحة الدهشة: «إن هذا الإحساس هو إحساس فيلسوف، الدهشة. ليس للفلسفة من أصل آخر، والذي صنع من إِيْرِيْس ابنة لِتُومَاسْ

يبدو أنه سيتفاهم جيداً في سلسلة الأنساب» (155 d)، وهي فكرة سيأخذها أرسطو: «إن الدهشة هي التي تدفع، كاليوم، المفكرين الأوائل الى التأمل الفلسفي» (**الميتافيزيقا**، A 982 b). أن تدهش هو أن تعتبر أن العالم ليس مسيراً بذاته، أي أن تنكره كما هو مُعطى مباشرة للوعي العضوي، بهدف الوصول، بثمن هذا الانفصال، الى فهم عميق لنظامه. في الدرس الثاني **للدراسات** يعاود كُونْتْ نفس الحجة: «للعلوم قبل كل شيء غاية أكثر مباشرة وأكثر علواً، وهي اشباع الحاجة الأساسية التي يحس بها ذكائنا لمعرفة قوانين الظاهرات. وللإحساس كم هذه الحاجة هي عميقة وملحة، يكفي التفكير برهة بالتأثيرات الفيزيولوجية للدهشة، ولاعتبار أن الإحساس الأشد هولاً الذي نشعر به هو الذي يحدث في كل مرة عندما تظهر لنا ظاهرة تناقض القوانين العادية التي ألفناها» (B 10). المشروع النظري البحت يُجيب إذن على حاجة خاصة للذهن، وهذا يظهر في المناسبات الشاذة، حيث مجرى الأشياء يبدو أنه ينقلب أو يتوقف، فإن موقف الإنسان في العالم يصبح إشكالياً، وهذا ما يجعله يتساءل على هذا الموقف بطريقة عميقة، ليصل الى التفسير. في الدرس الأول **للدراسات** برهن كُونْتْ عَرَضاً بأن نقطة الإنطلاق لمسارات الذهن الإنساني، في المرحلة اللاهوتية، قد تكونت في البحث عن معرفة مطلقة بواسطة «الأسباب الأولية والنهائية لكل الآثار التي تؤثر فيه»، وهذا بحجة الانتباه الى «الشذوذ الظاهر في الكون» (A 5). وهذا ما يجعل الذهن يوافق على إعطاء منحى نظري تجاه الواقع حيث يميز فيه، بجانب الانتظامات الظاهرية ظاهرات تخدر نوعاً ما معناه النظري، اللامتوقع، والشاذ: إنه يُدْهِش.

لكن، وهنا نرى بأن فكر كُونْتْ ليس له شأن كبير مع أفلاطون، هذه

الدهشة هي ولع فطري بالنظري، تُثير أولاً الذهن وذلك بربطه في المسار اللاهوتي الخاص لمعرفة مطلقة بالأشياء. المذهب الكُونْتي في الدهشة يُدَوَّن أولاً في السياق لتاريخ الأديان، وج. كَانْجِيِّيمْ قد برهن بأن كُونْتْ قد وجد إيحاءه عند آدم شْمِتْ* لـ (تاريخ علم الفلك، 1749) وعند هيوم (التاريخ الطبيعي للدين، 1757)[1]: وهذا يعني بأن روح العلم، بقدر ما تستجيب لحاجة خاصة، ليست منفصلة في الأصل عن الدين، وهذا ما يُجهِّز للتأمل الإنساني هذه «النظريات أياً كانت» التي هي ضرورية له حتى يستطيع أن يُلاحظ الظاهرات وأن يُقيم تنظيماً بين الأفكار والوقائع. إن التِّيمِيَّة، هي مرحلة أصلية للمرحلة اللاهوتية، المثارة بواسطة هذه الدهشة الأصلية للذهن أمام الأشياء، والتي تقوده الى التوقف عن اعتباره كشيء مستقل في ذاته، فهي إذن نوع من علم أولي، يكشف تحت شكل شبه صاف، مهما كانت النتائج خاطئة، التوجيه الخاص للمسار التأملي والعلاقة بالواقع الذي يدعمه.

وهذا يعني بأن التفكير بالواقع، مهما كان هذا التفكير صحيحاً أم خطأً (تمييز حيث الدرس الأول **للدراسات** قد برهن بأن القيمة كانت في نفس الوقت منطقية وتاريخية)، يُوجب على الذهن أن يكون مهيئاً كي يُعالجه كموضوع صاف، بحيث لا يجد فيه أبداً، على الأقل مباشرة، اهتماماته المباشرة كذات: أي يتراجع عن كل تدخل في مجرى الظاهرات الفعلي بهدف تحويلها، لكنه يخالف مشروعه عن مشروع سلطة، أي بدون أنسنة

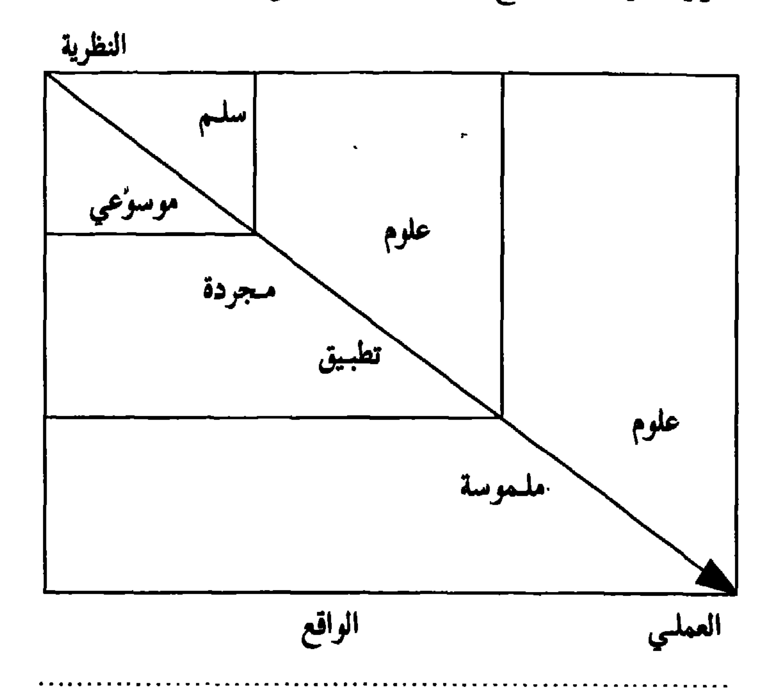
(1) تاريخ الأديان وتاريخ العلوم في النظرية التيمية عند أ. كُونْتْ، في دراسات لتاريخ العلوم وفلسفة العلوم، فران، 1968، ص 81 وتابع.

للطبيعة، حتى يستطيع أن يُفلح معها لاحقاً. البُعد المُكوِّن للنظرية، الذي يُقيم أكبر مسافة بين الذات (الذهن العارف) والموضوع (الواقع المعطى للمعرفة)، ليس إذن، كما يمثله أفلاطون، انفصالاً مكانياً، عازلاً في الإطار المميز لأنظمة الأشياء (الحسي والعقلاني)، لكنه انفصالٌ زماني، يسمح في إقامة نظام تتابع غير منعكس بين النظري (حيث الذهن يقبع في مكان بعيد عن الواقع المباشر) والعملي (حيث يضغطها على العكس ليجعلها أكثر قرباً).

لهذا فإن النظرية تسبق بالضرورة ما هو عملي: «إن التطبيقات الأكثر أهمية تُشتق دوماً من النظريات المكونة في هدف بسيط علمي والتي ما كانت غالباً مطورة خلال قرون عدة بدون إنتاج أي نتيجة عملية. ويمكن أن نذكر منها مثلاً مهماً في التأملات الجميلة للرياضيين في الهندسة اليونانية حول المقاطع المخروطية التي بعد سلسلة من الأجيال قد استعملت، وذلك بتحديد التجديد الفلكي، ليقود في النهاية الى درجة من الاتقان وصل إليها في أيامنا هذه، والتي لا يمكن أن يصل إليها بدون الأعمال النظرية الصرف لأرخميدس وأبولونوس؛ بحيث أنه كوندورسيه* قد استطاع أن يقول بهذا الخصوص: «إن الملاح الذي، بمراقبة صحيحة لخط الطول، يدين بحياته من الغرق إلى نظرية وُضعت منذ ألفي سنة بواسطة رجال لهم من العبقرية والذين كان هدفهم التأملات الهندسية البسيطة» [1] (B 11). إذا كان حساب خط الطول قد جدد كلية وعملياً فن

(1) إن نص كوندورسيه يوجد في التخطيط لجدول للتقدم للذهن الإنساني (في نتيجة عرض الحقبة التاسعة).

الملاحة، فإن ذلك لأنه استطاع «تطبيق» تأملات نظرية معدة سابقاً باستقلال عن كل منظور نفعي، تحت شكل «أعمال نظرية بحتة» أو «تأملات جميلة». إن حق التصدر للنظري على العملي يُفسر إذن بواسطة أسباب هي بنفس الوقت تاريخية ودغماطيقية: يجب على الذهن أن يبدأ بتطوير النظريات ليستطيع بعدها أن يُعيد تشكيل الأشياء العملية.



....

من الممكن اليوم أن نميز، بمواجهة هذه الحاجة النظرية، الحاجة التي تُكوِّن نوعياً الشيء العملي: إن هذا يأخذ شكلاً مقلوباً تماماً. وهذا ما نراه إذا أخذنا حد التطبيق، الفاصل لتحديد المجال العملي، في معناه الحرفي

المشترك. فعندما يهتم الذهن بالأهداف العملية، يُمكن القول بأنه «ينطبق» على الواقع، بمعنى أنه يميل الى الالتصاق الشديد بقدر استطاعته بالتسلسل الملموس لظاهراته. في حين أن الذهن النظري، يبتعد عن الأشياء، وينفصل عن الواقع المباشر، أما الذهن العملي، وبمعنى مقلوب، يقترب منه، وذلك بتوافقه مع تفاصيله الفريدة ومتطلباته الملموسة التي يأمر بها. إذن المقصود هو التدخل في مجرى الظاهرات بهدف تغييرها.

هذه الحاجة تُعطي أكيداً إلى كل الأعمال الإنسانية غايتها النهائية: ولهذا كذلك لا يمكن أن تكون مشبعة إلاّ في النهاية، إذن لاحقاً، لكن المسارات النظرية التي على العكس لها صفة أولية، هي كذلك إذن سابقة بالضرورة. وحقيقياً فإن طبيعة هذه الحاجة ذاتها تمنعها من التنفيذ المباشر، أو هي بعدها آيلة للسقوط، وتتحول ضد نفسها: «عندما نستعرض المجموعة الكاملة للأعمال من كل جنس للنوع الإنساني، يجب أن نفهم دراسة الطبيعة كفاية لتزويد عمل الإنسان في الطبيعة بالقاعدة العقلانية الحقة، لأن معرفة قوانين الظاهرات، حيث النتيجة الثابتة هي أن تجعلنا نتنبأ بها، يمكن فقط بديهياً أن توجهنا في الحياة الفعّالة لتغييرها لمصلحتنا الواحدة بالنسبة للأخرى. إن وسائلنا الطبيعية والمباشرة للتأثير على الأجسام حولنا هي ضعيفة جداً وغير مناسبة لحاجاتنا. وفي كل المرات التي نصل بها لنؤثر تأثيراً كبيراً، فإن ذلك فقط لأن معرفة القوانين الطبيعية تسمح لنا إدخال، في ما بين الظروف المحددة تحت التأثير الذي تُنجز فيه الظاهرات المتعددة، بعض العناصر المُغيِّرة وهي، مهما كانت ضعيفة في ذاتها، تكفي في بعض الحالات لكي تمدنا بالنتائج النهائية لمجمل الأسباب الخارجية» (B 9). وفي الواقع، فإن الإنسان

المعتبر ليس كذات نظرية (في أبعد الأشياء) لكن كذات عملية (في أقرب شيء من هذا)، ليس سوى جزء ضئيل جداً من الطبيعة، وهو هكذا خاضع كلية لقوانينها الذي يُمنع عليه الرجوع والعمل ضدها.

إن الطريقة الوحيدة للإنسان ليفلت من هذا الضعف الفطري هو أن ينفصل عن الطبيعة، وهذا ما يستطيع عمله نظرياً وليس عملياً، وإشباع اهتمامه النظري مفترضاً بأنه معزول عن الواقعية المباشرة للأشياء، وذلك ليكرس لمجرى الظاهرات الانتباه التأملي البحت. إن كُتيب عام 1822 قد طور هذه الحجة، في حدود متطابقة تقريباً: «وعامة، فعندما يبدو الإنسان ينفذ عملاً كبيراً، فإن ذلك ليس بواسطة قواه الخاصة، التي هي صغيرة جداً. إنها القوى الخارجية دائماً هي التي تؤثر لمصلحته، حسب قوانين لا يستطيع أن يؤثر فيها. فكل قدرته توجد في ذكائه، الذي يستعمله لمعرفة هذه القوانين بواسطة الملاحظة، وليتنبأ بآثارها، وليجعلها بعد ذلك تتجمع على الهدف الذي يصوب له، بشرط أن يستعمل هذه القوى طبقاً لطبيعتها»[1]. إنه إذن في القياس فقط حيث يتعرف على الصفة الموضوعية للظاهرات الطبيعية، وذلك بحذف منفعته وأهدافه الخاصة بقدر ما هو ذات عملية، فإن الإنسان يُعطي الوسيلة للسيطرة على الطبيعة التي، على كل حال، لا تستطيع أن تكون مطلقة لأنها تتطور في إطار فُرض عليها بواسطة العلاقة الأساسية للإنسان مع العالم.

الإنسان غير قادر على التأثير مباشرة على الواقع، إلاّ بشكل تأثير جزئي، وحادث، وإذن غير فاعل بالنهاية: لهذا يجب، حتى يصل مع ذلك

(1) X, t, SPP، حاشية عامة ص 94.

إلى تحقيق في النهاية لهذه الحاجة التي هي فيه، ليوجه مجرى الأشياء، عليه أن يضع واسطة بينه وبين العالم الذي ينوي تحويله إلى فكرته: المعرفة النظرية تقوم بدقة بهذه الوظيفة، وذلك بوضع نفسها بين الإنسان والأشياء. وهذا ما تعبر عنه الصيغة المشهورة التي تركز مفهوم الكُومْتية للعلاقة بين النظرية والشيء العملي: «وباختصار: علم حيث هناك التنبؤ؛ تنبؤ حيث هناك عمل: هذه هي الصيغة البسيطة جداً التي تعبر بطريقة صحيحة عن العلاقة العامة بين العلم والفن، آخذين هذين التعبيرين في مفهومهما الكلي» (B 9). هذه الصيغة تربط تعليمين متممين: من ناحية، العلم هو الذي يضع الشروط، يوجه كل المشاريع الإنسانية، لأن الإنسان يصل من خلاله إلى التنظيم، أي تنظيم علاقاته بطبيعة الأشياء، عوض تركها تتغير حسب الظروف والأحداث؛ ومن جهة أخرى، فإن هذا يعني كذلك بأن العلم، الذي يؤكد هذه الوظيفة الجوهرية للتوسط بين الإنسان والأشياء، ليس غاية في ذاته، لكنه وسيلة (هنا كذلك، كُونْتْ يبتعد عن الأفلاطونية وعن تحديدها المثالي النظري، وذلك ليقترب من خلال مفهومه للبصيرة من مذهب «للحكمة» من نمط أرسطي)، حيث وَضْعُها في العمل يجب أن يصب في السيطرة الفعلية، كاملة نوعاً ما، على الطبيعة بواسطة الإنسان. وما هو جوهري في الصيغة «معرفة للتنبؤ، تنبؤ للعمل»، هو إذن العلاقة وسيلة/ غاية التي تكوّن فيها التخطيطة الأساسية.

من وجهة النظر هذه، فالحد الجوهري في هذه الصيغة الذي يدور كل المعنى حوله هو «التنبؤ». إن فكرة التنبؤ تحتوي في الواقع على وجهين: بين العلم والفعل ليس هناك من اتصال مباشر، لأنه يتدخل بينهما العنصر المتوسط للتنبؤ، بحيث يُكوّن النظري والعملي نظامين متميزين؛ لكن في

نفس الوقت، عندما يحصل هذا التمييز، يمكن أن يُفكر بوجود ممر بين هذين النظامين، اللذين هما مختلفان لكن ليسا منفصلين، التنبؤ يؤمن تماماً الوسائل للمرور المتصل من الواحد إلى الآخر. ما الذي يسمح للتنبؤ لأن يلعب دوره في التأليف؟ إن إشارة ثمينة قد أعطيت في هذا الخصوص في الكُتيب عام 1822: «إن النظام المتسلسل للعصور تاريخياً ليس أبداً هو النظام الفلسفي. فعوض القول: الماضي، الحاضر، والمستقبل، يجب القول، الماضي، المستقبل والحاضر. وفي الواقع فإنه عندما فهمنا المستقبل بواسطة الماضي فإنه يمكننا الرجوع بطريقة مفيدة إلى الحاضر، الذي ليس سوى نقطة، بحيث نفهم ميزته الحقة»[1] وهنا تكون قد خُططت النظرية العقلانية للتنبؤ، التي تقلب تماماً العلاقة المباشرة للإنسان مع الأشياء، وكذلك علاقته بالزمان، وهذا لا يُرد أبداً إلى التتابع الأمبريقي ماض / حاضر / مستقبل، لكنه يخضع إلى قانون عقلاني يسقط الماضي في الحاضر ويسمح بضربة واحدة أن يفهمه كاستباق للحاضر. وهكذا فبين حاضر الإنسان أي وجوده الفريد كذات، وماضي الأشياء، أي كل ما للحتمية من وزن موضوعي حيث تسبق قوانينها بالتأكيد كل الحوادث وكل المبادرات، هناك مستقبل العلم وتنبؤاته النظرية التي تسمح باستباق الحاضر وضبطه بتنظيمه مع الماضي. إذن التفكير النظري للماضي في المستقبل هو الذي يسمح بالسيطرة الراهنة للحاضر، وهذا يرتكز في جوهره على التنظيم الاجتماعي الإنساني، الذي به، حسب كُونْت، فإن العلم يجد غايته الحقة.

---

(1) X, t, SPP، حاشية عامة ص 100.

وبشرط أن يُحترم النظام العقلاني الذي يُخضع العملي للنظري، فإن هذين الشيئين متعلقان بواسطة استمرار جوهري. ولإظهار هذا الاتصال فإن كُونْتْ يُكرّس هنا بضعة صفحات (B 14- 15) لعلم المهندسين. إنه يمثل وجود «نظام وسط» لِـ «فَصْلٍ واسطة حيث غايته الخاصة هو تنظيم العلاقات بين النظري والعملي»، أو كذلك «تشكيل، حسب النظريات العلمية الحقة، للمفاهيم الخاصة التي غايتها أن تساعد كقاعدة مباشرة للعمليات العامة للعقل العملي». «مفاهيم خاصة»، «طرق عامة»: إن عمل المهندس، الواسطة بين العام والخاص، هو حقاً لتأمين شروط المرور من واحد إلى آخر، وهو يضع لمشاكل العملي الملموسة قواعد مشتركة، تسمح لحلها بواسطة وسائل نظرية. إن النموذج لمثل هذا التدخل، الذي ليس نظرياً ولا عملياً كاملاً، مُعطى بواسطة الهندسة الوصْفية لمونج* «التي ليست شيئاً سوى نظرية عامة لفنون البناء» (B 14). وبالرجوع إلى الهندسة الوصْفية في الدرس 11 للدراسات الذي خُصص لها كلية، فإن كُونْتْ يؤكد مجدداً ميزتها المزدوجة كعلم مجرد وكعلم ملموس للتطبيق: «كل الأسئلة الهندسية التي يمكن أن تفرزها كل فنون البناء، قَطْع الحجارة، النجارة، المنظور، صناعة المزاول، التحصين الخ، يمكن لها منذ الآن فصاعداً أن تُعالج كحالات بسيطة جزئية لنظرية وحيدة، حيث التطبيق الثابت يقود دائماً بالضرورة إلى حل صائب، قابل لأن يُبسط في الفرع العملي وذلك بالاستفادة من الظروف الخاصة لكل حالة»[1]. لكن هذا التكيف يأخذ شكلاً ضرورياً وعقلانياً لأنه يخضع للشروط التي تحدد

(1) I, t, CPP، ص 338.

تراتبياً العلاقة بين النظري والعملي. يكتب كُونْتْ في الدرس 11: «إن المناهج مفهومة فيه وصالحة للتطبيق على أي شكل والجزئيات الخاصة بكل شكل لا يمكن أن تتأثر إلاّ ثانوياً»[1]. فتطبيق نظرية عامة، هو إذن اعطاؤها الوسائل للتوجيه الفعال العملي: وبدون شك فالمشاكل المطروحة بواسطتها ـ الرسم (للمهندس المعمار)، الزراعة (لمهندس الزراعة)، الملاحة (للملاّح)، الشفاء (للطبيب) ـ لم يكن لها دفعة واحدة معنى نظري، ولهذا لا تستطيع أن تُطرح إلاّ على أرض عملية؛ لكن معالجتها كأسئلة للتطبيق هو تغيير للحدود، بحيث تُصبح، عامة، مشاكل نظرية. ووضع النظري في خدمة العملي، هو إذن في الواقع اخضاع العلمي للنظري ورده هكذا إلى نظام عقلاني. الوضعية هي تماماً عكس البرغماوية.

هذه الاعتبارات التي عُرضت في الدرس الثاني للدراسات تحت شكل ملخص جداً، تشير إلى الوضع الذي منحه كُونْتْ إلى جانب الفلسفة العلمية الحقة، إلى فلسفة تقنية وتكنولوجية، حيث يُؤجل عرضها لاحقاً، عندما تكون شروط البحث النظري البحت قد استخلصت كاملة. لقد أعلن كُونْتْ في نهاية المدخل لكُتيِّبه لعام 1822 عن «مقالة للعمل الجماعي للإنسان على الطبيعة» الذي لم يكتبه أبداً، بالرغم من أنه كان قد صاغ مشروعه مجدداً في نهاية حياته: وبدون شك فإن هذا المؤلف سيكون قد طور العناصر لهذه الفلسفة العملية حيث التعاليم العامة للدراسات لا تصبح بالنسبة له بالنهاية سوى مدخل من المداخل.

---

(1) CPP, t, I، ص 340

علوم مجردة وعلوم ملموسة

يجب على الفلسفة الوضعية قبل كل شيء إذن أن تُسَتْسِمْ العلوم النظرية، وأن تضع بعد ذلك الهدف لِسَسْتمة العلوم العملية. هذا الانتقاء الأول قد نُفِّذ، وكُونْت يُدخل تمييزاً ثانياً، في داخل النظرية، الذي تُضَيِّق أكثر قليلاً مجال بحثه: أي العلوم المجردة والعلوم الملموسة. هذا التمييز يخضع في الواقع إلى نفس المبدأ ـ خضوع الخاص للعام ـ حيث التمييز السابق يكوّن نوعاً ما من الاستمرارية.

«يجب التمييز بالنسبة لكل أنظمة الظاهرات بنوعين من العلوم الطبيعية: بعضها مجرد، عام، وله هدف اكتشاف القوانين التي تحكم الفصول المتعددة للظاهرات، وذلك بتناولنا لكل الحالات التي يمكن تصورها؛ الأخرى، الملموسة، الجزئية، الوضعية، والتي ندل عليها أحياناً تحت اسم علوم طبيعية حقة، تتعلق في تطبيق هذه القوانين على التاريخ الفعلي لمختلف الكائنات الموجودة» (B 17). وإن ما هو ذو مغزى هو أن نعاود لنجد الحد تطبيق: إن علاقة العلوم المجردة بالعلوم الملموسة تعاود إنتاج، في النظام الخاص للمعارف النظرية، العلاقة بين النظري والعملي. وفي الواقع، فالعلوم الملموسة هي العلوم التاريخية، بالمعنى الأصلي الذي أخذته الكلمة «historia» عن اليونانيين: المقصود هو وصف وإحصاء للعناصر الفريدة المعطاة في معرفة مباشرة. وبجانب المعارف العامة، التي تُرجع العلاقات بين الظاهرات إلى قوانين مشتركة وعالمية، هناك إذن مكان للمعارف الجزئية، الموجهة نحو التناول البسيطة للوقائع؛ لكن من وجهة نظر الفلسفة الوضعية، فالمعارف الثانية لا تستحق اسم العلوم إلاّ

في نطاق حيث تُعرض «كتطبيقات» للمعارف الأولى، التي تخضع هكذا لها بالضرورة. وكما أن الوضعية ليست براغماطيقية فهي ليست كذلك اميريقية.

وما هو مهم هنا، هو على الخصوص رؤية نفس المبدأ التراتبي للتوجه في العمل الذي يُخضع الملموس للمجرد أو الخاص للعام: وهذا ما يؤكد بأن هذه العلاقة الأساسية تسمح لِسَلْسَلَة كل الجهود الإنسانية. ونحن لا ندهش من رؤيتها مجدداً تعمل في داخل المجال الذي طُوِّق، «المنظومة الكاملة للعلوم الأساسية»، التي تُعطي كذلك مبدأها للتنظيم. ومن هنا يتخطط الرسم الإجمالي الذي سيجد في داخله تصنيف العلوم وفي نفس الوقت مكانه وهيئته العامة:

نظرية

علوم مجردة

علوم ملموسة

عملي

وهكذا يُحدد الحقل لدراسة الفلسفة الوضعية: «الفلسفة العملية الأساسية، التي قدمت منظومة من مفاهيم وضعية على كل أنظمتنا للمعرفة الواقعية، تكفي بذلك لتكوين فلسفة أولية التي كان قد بحث عنها بِيْكُونْ، والتي بما أنها موجهة منذ الآن لتكوّن قاعدة دائمة لكل التأملات الإنسانية، فيجب بعناية أن ترد إلى أبسط تعبير ممكن» (B 22). وبرجوعنا إلى ما هو أساسي في نظام المعرفة الإنسانية، وبتكويننا القاعدة الدائمة، فإن المقصود هو إضفاء قيمة عالمية على التأمل الفلسفي، الذي هو شرط تفوقها الخاص.

نظام تاريخي ونظام دغماطيقي

غير أن هذا العنصر الأساسي قد استُخلص بواسطة حذف الاعتبارات الثانوية التي لا تفعل سوى أن تتعلق به، يجب كذلك التمييز بين طريقتين لتقديمه أو لعرضه، حيث الأولى، حسب النظام التاريخي هي مباشرة وخاصة، والثانية حسب النظام الدغماطيقي عامة ولا مباشرة. وهذه هي الحدود التي أُدخل بها هذا التمييز وبُرِّر: «إن موضوع هذه الدراسة محاصر به تماماً، فمن السهل الآن أن نعمل على تصنيف عقلاني كافٍ حقاً للعلوم الأساسية، وهذا ما يكوِّن السؤال الموسوعي، هدف هذا الدرس. يجب قبل كل شيء الابتداء بالتعرف على أنه، مهما كان هذا التصنيف طبيعياً، فهو يحتوي دائماً على شيء ما، إن لم يكن تعسفياً على الأقل فهو اصطناعي، بحيث يقدم عملاً غير متقن. في الواقع، إن الهدف الرئيسي الذي يجب أن نملكه بموجب كل عمل موسوعي، هو وضع العلوم في تسلسلها الطبيعي، وبمتابعة اعتمادها المتبادل؛ بحيث نستطيع أن نعرضها تتابعياً بدون أن نصل إلى دائرة فاسدة. لكن يظهر بأنه شرط يستحيل إنجازه بطريقة صارمة» (B 27). أي لا يمكن عرض التسلسل الطبيعي للمعارف إلاّ بإدخال عنصر اصطناعي فيه. لكن ماذا تعني هذه المفارقة، المميزة للعقل الموسوعي؟

إن تسلسل المعارف الإنسانية يُعرض أولاً من خلال النظام التاريخي لتقدمها الواقعي، الذي قادها إلى حالتها الراهنة. هذا النظام المستقبلي هو «طبيعي»، ليس فقط بمعنى المباشرية الأمبريقية، بل فقط لأنه باستباقه بالتلمس التجريبي سلسلة من التجارب والأخطاء، فهو في الواقع خاضع

للقانون الطبيعي الذي يتحكم بتطور الذهن الإنساني. لكن في نفس الوقت، فإن هذا النظام، ولسبب تقدميته، فهو دائم موسوم على أنه مؤقت، فهو يقدم مجموع المعارف الإنسانية في شكل راهنية عارضة، حيث المنظومة لا تستطيع أن تُثبتَ مؤقتاً إلاّ بفضل اصطلاح اعطباطي. من وجهة النظر هذه، فالعلاقة بين النظام والتقدم تُنفذ في شروط تُضفي على التقدم ميزة طبيعية، وتحتفظ على العكس للنظام بصفة الاصطناعية.

وإذا عكسنا هذا المنظور، فإننا نُخضع عرض المعارف وتسلسلها إلى النظام الدغماطيقي. «بقدر ما يتقدم العلم، فإن النظام التاريخي للعرض يُصبح شيئاً فشيئاً متعذر التنفيذ بواسطة السلسلة الطويلة للوسائط التي تجبر الذهن على عبورها؛ ·أما النظام الدغماطيقي فيصبح شيئاً فشيئاً ممكناً، وفي نفس الوقت ضرورياً، لأن مفاهيم جديدة أصبحت تسمح بعرض الاكتشافات السابقة بوجهة نظر أكثر مباشرة» (B 22). إن النظام الدغماطيقي على عكس النظام التاريخي مرتد إلى الماضي: إنه يلخص الحركة السابقة للمعرفة، وذلك بحذف التفصيلات الخارجية لتقدمه، وبالتأكيد على العكس على الشَتّمة في ارتباطاته الداخلية (إنه يَفْصِل نوعاً ما بين التاريخ الساقط والتاريخ المعاقب). حينئذٍ فإن نظام الحق، النظري الحقيقي للمعارف هو الذي يظهر كأنه طبيعي، بسبب ضرورته الداخلية، وتقدمه الواقعي الذي يظهر على العكس كاصطناعي واعتباطي، بسبب الصفة الخارجية والعارضة لتظاهره.

كل واحد من هذين النظامين يعرض إذن، ولو في علاقة مختلفة، وجهاً طبيعياً ووجهاً اصطناعياً. لكن هذا يعني كذلك بأن الحد «طبيعي»، ومفهوم الطبيعة الذي يتعلق به، يمكن أن يأخذ قيماً مختلفة، حتى أنها

متضادة. ولفهم ذلك جيداً، يجب إدخال اعتبار لا يُصاغ ضمنياً إلاّ في الدرس الثالث **للدراسات** (الأول للدروس المخصصة لعرض فلسفة الرياضيات)، لكن التي ترجع بعدها دوماً: «لفهم الطبيعة الحقيقية لعلم ما، يجب افتراضه دائماً كاملاً»[1] أي حتى تكون «طبيعة» العلم قد كُشفت، يجب إدخال افتراض ما، إذن الرجوع إلى عرض اصطناعي: يجب عرضها كأنها كاملة (دغماطيقياً)، حتى لو لم تكن (تاريخياً). من الذي يضمن أن لا تكون هذه الإصطلاحية اعتباطية بحتة؟ ها هنا هي وجهة النظر التاريخية التي تتدخل مجدداً: يجب على العلم أن يكون بدقة قد وصل إلى حالة من التطور تسمح شرعياً باعتباره كاملاً؛ فبوصولنا الى الوضعية فقد استخرج ما يكوّن ذهنه أو طبيعته الجوهرية والعقلانية. لكن هذا الشرط وقد لُوحظ، فيظل بأن هذا التحديد لما هو طبيعي حقاً في التسلسل الداخلي لعناصر علم ما، أي في المنظومة التي تكوّن «فلسفته»، يعتمد على تجريد ما: هذا التجريد هو الذي، وبمراعاة الاعتبارات الخاصة، لا يحتفظ إلاّ بالعلاقات العامة بين المعارف ليستخرج منها نظاماً نهائياً في الظاهر.

هنا يظهر بأن المسار الدغماطيقي الخاص، للفلسفة الوضعية، ليس له فقط القيمة الإتفاقية لاستعادة أحداث الماضي، لكنه يزيد استباقاً عليها حيث يسحب منها ضرورته وشرعيته. ودائماً في الدرس 3 من الدراسات، يكتب كُونْت: «عندما يكون المقصود هو الفهم المجرد لكل المدى العقلاني لعلم ما، فإنه يهم أن نفترض له التمديد الإجمالي الذي يقبله

(1) CPP، I, t، ص 118

منطقياً»[1]. إن الشَّشتَمَة الفلسفية للمعارف الإنسانية ترتكز إذن على مسار مزدوج: فمن ناحية فهي تعمل على مراجعة الحركة السابقة للمعارف وتلخيصها، وذلك بحذف ما هو في هذا التقدم ينتمي إلى الماضي كشيء عارض، وذلك كي لا يحتفظ إلاّ بما يوجد «طبيعياً» في مكانه في النظام النظري الذي يكوّن الذهن العام؛ ومن ناحية أخرى، فعليه أن يؤمن التنبؤ العقلاني لتطوراته المستقبلية، وتدوين هذا التنبؤ في منظومة عرضهم، بحيث يُضفي عليها صفة الدوام. إذا كانت الفلسفة الوضعية تريد متابعة واحدة فقط في هذه المتطلبات، فستظل مغلقة في مأزق الخصوصية ـ كما ينفذ في خصوصية الحوادث الجارية؛المحدودة والمؤقتة ـ وما هو وهمي ـ ومرتبطة باستباق افتراضي وبدون محتوى، لها صفة الاعتباطية لاصطلاحية اصطناعية. وللخروج من هذه الدائرة الفاسدة الجديدة، التي يبدو أن العقل الموسوعي مغلق فيها، يجب على الفلسفة هنا كذلك أن تضع بين الماضي وحاضر العلم توسط مستقبلها، الذي يسمح في إسقاطها الواحدة في الأخرى، وتنظيم عناصرها، بالإستجابة للشرطين اللذين صِيْغا آنفاً.

إن هذا التنظيم قد أُقيم، وذلك من وجهة النظر التي تنتمي خصوصاً إلى النظام الدغماطيقي، فإنه من الممكن الرجوع إلى النظام التاريخي للمعارف، والعمل على إعادة تقييمه. ففي تاريخه يُمكن أن يُقال بأن الذهن يتدرب، أو «يتعلم»؛ بهذا المعنى، يكون للنظام التاريخي صفة تربوية في جوهره، تحضيرية؛ إنه يمهد للنظام الدغماطيقي، لأنه يشكل

(1) CPP, t, I، ص 122

تدريجياً الذهن حيث يضع في المكان العمليات العقلانية التي تسمح له لاحقاً لـتشتّمة معارفه. ويمكن أن يُقال بأن التاريخ هذا هو تاريخ ذاتي: إنه يُشكِّل ويُعلِّم تدريجياً الذات العارفة (الذهن العلمي)، وفي نفس الوقت زيادة على ذلك، كما برهنه في الدرس الأول، يُعطيه الوسائل الوحيدة التي يملكها ليعرف ذاته، حسب الطرق لإبستمولوجيا تاريخية. لكن، وبقدر ما يحصل هذا التعلم، فإن الذهن يكتشف كذلك بأنه خاضع إلى قانون آخر غير قانون تطوره الذاتي: قانون الموضوع، أو إذا أردنا، قانون المحتوى؛ هذا القانون يُثبت السلسلة الآخذة في تقدم المعارف الإنسانية في طبيعة الأشياء، وليس فقط في طبيعة الذهن: إنها تُضفي على مساراته صفة «طبيعية»، وذلك في معنى الكلمة طبيعة التي يجب أن تفهم الآن انطلاقاً من العلاقة بين طبيعة موضوعية وتاريخ ذاتي. ويظهر بعدها أن ما هو «واقعي» في المعرفة العلمية، هو «طبيعي» في هذا المعنى الأخير: حيث هو محدد بواسطة الصفات الخاصة لموضوعه، بدون حساب الأوضاع، الظرفية بالضرورة، لموضوع هذه المعرفة، التي تنتمي إلى مبدأ آخر، أي إلى قانون المراحل الثلاث. لهذا فالموسوعة العقلانية للعلوم تتمسك بحق الصدارة للنظام الدغماطيقي بالنسبة للنظام التاريخي، فالأول يؤمن بالنسبة للثاني وظيفة التوجيه. هذا الحق للتصدر يتوافق بالأحرى مع الحركة النزوعية التي ترتسم من خلال التاريخ الإنساني للذهن، حيث لا تفعل سوى استباق النتائج العامة. «إن النزوع العام للذهن الإنساني بالنسبة لعرض المعارف هو إذن في استبدال النظام التاريخي شيئاً فشيئاً بالنظام الدغماطيقي الذي يستطيع فقط أن يُلائم المرحلة المكتملة لذكائنا» .(B 33)

إن كُونْتْ لا يعرض على حذف النظام التاريخي لصالح النظام الدغماطيقي وحده، كما لو كان الواحد يُقصي الآخر: لأنهما بالنهاية سيتلاقيان في هذا العرض الموَحَّد لمنظومة كل المعارف الإنسانية، المنكشفة بواسطة العرض الموسوعي الذي يكوِّن لها في الواقع التنبؤ العقلاني. وكذلك فكما أن كُونْتْ قد برهن سابقاً الضرورة لإخضاع العملي للنظري، فهو يبرر هنا، حسب نفس المبدأ التراتبي الذي يمرر الاعتبار العام قبل الاعتبار الخاص، الضرورة لإخضاع النظام التاريخي للنظام الدغماطيقي. فهو يبني هكذا التصور لتاريخ فلسفي للعلوم: تاريخ المشاكل والتصورات، بدلاً من تاريخ الحلول و«النظريات»، أي كذلك التاريخ العقلاني أو العقلي، بدلاً من التاريخ الأمبريقي أو الوصفي؛ أو كذلك التاريخ الدغماطيقي بدلاً من تاريخ تاريخي صاف، والمتروك لما هو عرضي في الحدث، وهكذا فقد خسر كل معنى من وجهة نظر المعرفة[1].

المبدأ العام للتصنيف

لقد سمحت التمييزات السابقة بتحديد حقل الفلسفة الوضعية، الذي ينشر في داخله السلَّم الموسوعي للعلوم: إنه يحتوي على العلوم النظرية المجردة والخاضعة للدغماطيقية، أي في تنظيمها العقلاني الجوهري. هذا التحديد السابق على عرض التصنيف قد استحصل بموجب مبدأ وحيد: الاستقلال وتفوق العام بالنسبة للخاص. لكن، بموجب اللزوم

(1) هذا التصور، يلهم في أكثر أجزائه الإبستمولوجيا التاريخية، غاستون باشلار وج. كانجليم.

الاستمراري الذي يدعم كل المسار الفلسفي الوضعي، فإن هذا المبدأ ذاته هو الذي يذهب كذلك لينطبق في داخل المجال الذي سمح له أن يحصره، وذلك بإظهار الوجود، بين «الأذهان» للعلوم الأساسية المتعددة، لتسلسل متدرج؛ إن تقدم هذا التسلسل يندرج إذن في هذه السلسلة التراتبية حيث المسار العام كان قد رُسم منذ البداية، عندما وُضعت في المكان التفرقة بين النظري والعملي.

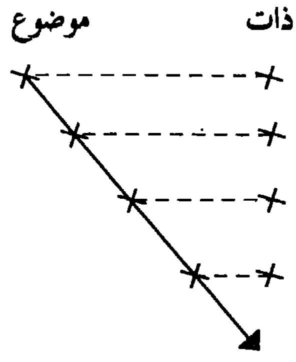
إن النظام العقلاني للمعارف، كما ظهر بواسطة الفلسفة الوضعية، يأخذ شكل علاقة اعتماد وسلطة. «ما نريد تحديده هو الاعتماد الواقعي للدراسات المتعددة العلمية... هذا النظام محدد بواسطة درجة البساطة، وهذا يرجع إلى نفس الشيء، إلى عمومية الظاهرات، حيث يُستنتج اعتمادها المتعاقب، وبالتالي سهولة دراستها الكبيرة تقريباً (B 48). ليست العلوم تعتمد فقط على بعضها؛ لكن بقدر ما تتقدم في المنظور المفتوح بواسطة السلسلة الموسوعية، فهي تعتمد أكثر فأكثر الواحدة على الأخرى، حسب علاقة دينامية تذهب من العام إلى الخاص، من البسيط إلى المعقد، ومن السهل إلى الصعب. بهذه الطريقة، وبقدر ما يحتل علم من العلوم وضعاً متدنياً وبعيداً في السلسلة، بقدر ما الظاهرات التي يدرسها هي خاصة، معقدة، صعبة، وتنتمي هكذا إلى دراسة الظاهرات الأكثر عمومية، الأكثر بساطة والأكثر تجريداً والتي تماثل العلوم التي تسبقها في التصنيف.

لكن ماذا يعني التكلم على عمومية الظاهرة؟ إذا ما دُفعت هذه الصفة إلى أقصى حدها، ألا تسحب من موضوعها هيئة الظاهرة؟ هذه الصعوبة تُحل إذا تذكرنا بأن العمومية، من وجهة نظر وضعية، ليست صفة مطلقة

للأشياء، لكن فقط صفة نسبية. إن أي ظاهرة ليست إذن عامة، أو بسيطة في ذاتها (زد على ذلك، لا معنى للتكلم عن الواقع في ذاته لظاهرة ما: هنا بدقة يكمن خطأ الأمبريقية) لكنه بالنسبة: بالنسبة للظاهرات الأخرى، داخل السلسلة التراتبية التي تقيم بينها نظاماً من اعتماد متبادل؛ وبالنسبة كذلك لمنظور آخر، لا يقل أهمية بالنسبة للمعرفة: التي هي منفتحة بواسطة العلاقة بين ذات المعرفة وموضوعها، أي بواسطة علاقة الإنسان بالعالم. في مقال لعام 1825، «اعتبارات فلسفية حول العلوم والعلماء»، يضم كُونْتْ صفات العمومية للبساطة والسهولة، حيث تسمح لتمييز الظاهرات الخاصة بكل علم و«علاقتها تقريباً المباشرة مع الإنسان»[1]. إذا كانت الفصول المتعددة للظاهرات تُنظم الواحد منها بالنسبة للآخر حسب نظام من اعتماد ضروري، فإن ذلك بدون شك يتم بسبب التحديدات الداخلية، لكن هذه يجب هي ذاتها أن تتعلق بالعلاقة المباشرة نوعاً ما، والقريبة نوعاً ما، والتي تقيمها هذه الظاهرات مع الإنسان. وكما أن هذا كان قد ظهر في اللحظة حيث كان من الواجب تمييز النظري عن العملي، فالظاهرات الأكثر عمومية هي التي كذلك تتعلق بالإنسان الذي هو في مُباشرة أقل مع الوجود الملموس، لأنه يقيم بإزائها علاقة إبعاد قصوى، وهذا ما يسمح له لأن ينفصل عنها، وأن يعتبرها كمواضيع بحتة. «الظاهرات الأكثر عمومية أو الأكثر بساطة توجد بالضرورة كأنها الأكثر غرابة بالنسبة للإنسان، يجب لذلك أن تُدرس في حالة أكثر هدوءً للذهن، وأكثر عقلانية» (B 51).

(1) X, t, SPP حاشية عامة ص 147.

على العكس، فالظاهرات الأكثر خصوصية، وإذن الأكثر تعقيداً، والأكثر صعوبة للمعرفة، هي الأكثر ملموسية وذلك في نطاق أنها تخص الإنسان بمباشرية أكثر. ففي الصف الأول منها ـ أو بالأحرى في الصف الأخير، لأن المقصود هو إيصال سلسلة دينامية إلى نهايتها ـ توجد ظاهرات الإنسان ذاته، الذي هو ذَاتُ المعرفة، يصبح موضوعها، من خلال التكوين لمعرفة خاصة، لعلم للإنسان، حيث كُونْتْ يبرهن هكذا على التكامل للحقل الإجمالي للبحث النظري للواقع. وهذا ما يُعطي معناه، والغاية النهائية، لكل مسار الفلسفة الوضعية، إنه إذن هذا المجهود لإدراج العلم الإنساني في المنظومة العامة للمعرفة، بواسطة جهد متدرج الذي يقرب شيئاً فشيئاً الذات العلمية من موضوعها، حتى المطابقة الكاملة. إن المسار العام للعملية المعرفية يمكن إذن أن يُرسم حسب «مخطط»، حيث تُستخرج مباشرة ديناميته الداخلية:



إننا نرى أنه، في الإطار المحدد بهذه «السلسلة»، فإن كل علم يتميز، ليس بواسطة محتوى معطى في ذاته، بل بواسطة الإقرار لوجهة نظر، عامة أو خاصة تقريباً، مطبقة على واقع ما، وهو العالم المكوّن الوسط الطبيعي

للإنسان، الذي على كل حال يظل هو ذاته. إن التمييز إذن بين العام والخاص الذي يتحكم بكل تقدم المعرفة، يُستنتج من الإسقاط على العالم الخارجي لمعايير علائقية تتعلق بوضع الإنسان في العالم، هذا الوضع يمكن تغييره حسب تدريج يقوده من الأبعد إلى الأقرب. وبهذا المعنى فتصنيف العلوم، والجدول الذي يُحصل عليه، يماثِل، في الفلسفة الوضعية حيث يقوم بنفس الوظيفة المعمارية، الجدول الكانطي للمقولات: فهو يقيم الشروط العالمية التي تحكم العلاقة بين الذات والموضوع في المعرفة، داخل حقل من معرفة موحدة، لأنها في الحدود التي رسمت لها، تخضع إلى قواعد متجانسة في العمل. وحسب هذه الطريق، فكُونْتْ يصل إلى إقامة الأسس الإبستمولوجية لعلم الإنسان، والعلم يقدم نفسه بذاته، حسب السلسلة التقدمية لتحقيقاته، كالتعبير المتفاضل لعلاقة الإنسان بالعالم، حسب مسار موجّه، وإذا أُمكن القول دينامي، الذي يقود الإنسان إلى ذاته، وفي نفس الوقت يُؤمن له سيطرة على الجزء من الواقع الذي يقع عليه مهمة تنظيمه.

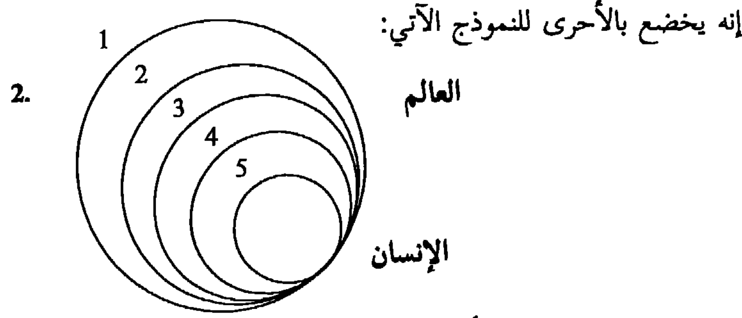
عندما يؤكد كُونْتْ بأن الأساس للنظام العقلاني للمعرفة يُؤمن بواسطة خضوع المركب للبسيط والخاص للعام، فإن ذلك في سياق منظومة من الفكر ليس لها أي شيء مع العقلانية الكلاسيكية، كما أوضحها ديكارت بطريقة فائقة. وفي الواقع، بطرحنا هذه التمييزات، فليس المقصود بالنسبة له تحليل أفكار، وتعليقها بعناصر الواقع التي يفترض أنها تمثلها مرة واحدة، في الشكل العام لجدول تصنيفي؛ لكن المقصود على العكس هو إقامة الشروط لمنظومة دينامية ـ بمعنى عملية بحث تقود، أو تعيد قيادة الذات إلى الموضوع ـ، تأليف هو في نفس الوقت يوحد كل نقاط وجهات

النظر النسبية التي من خلالها تُعبر وتتطور علاقة الذهن الإنساني مع الواقع، أي مع دوافعه (الذي حسب كُونْتْ، ليس الكون معتبراً بطريقة عامة باستقلال عن الإنسان، لكن العالم الذي يُكوّن للإنسان وسطه الطبيعي للحياة)، ويُدَوِّن كذلك الذات المعرفية ذاتها في المنظومة التي تحدد موضوع كل دراسته. إن تصنيف العلوم لا يرد إذن إلى شبكة حيث تتكدس أشكال المعرفة، بحيث تكون منظومة المرجع التي تكون شرطاً لهذه الشبكة معطاة من جانب الذات في ذاتها (في نوع من سيكولوجيا ترنسندنتالية) أو للموضوع في ذاته (في أنطولوجية عامة)، حسب تخطيطة ستاتيكية من هذا النمط (حيث لكل مربع في الجدول ما يماثله في نفس الوقت من نظام من الأفكار، ونمط من الظاهرات):

1.

1	2	3	4	5

لكن كما يفترض، حتى يُعرف، فإننا قد تراجعنا على تناول الذات والموضوع كما يكونان في ذاتهما حتى لا نتناول سوى منظومة علاقاته، إنه يخضع بالأحرى للنموذج الآتي:



عندما يؤكد كونْتْ بأن تصنيف العلوم يرتكز على مبدأ جوهري

«واقعي»، فهو لا يريد أبداً القول بأن ميزته هي جوهرية تمثيلية، أو كذلك أن أساسه يصبح هو البحث في منطق صاف للذات أو في أنطولوجيا صافية للموضوع، بحيث تتمايز المناطق المختلفة والمجاورة للواقع حسب تقطيع ستاتيكي. (شكل 1). لكنه يبحث على إظهار علاقة التضمين هذه التي تربط بالضرورة الإنسان بالواقع (شكل 2)، والتي إذا كان المبدأ الداخلي لتقدمها قد نُفذ، تسمح له بنفس الوقت لأن يعرفها من خلاله، وأن يُعرف من خلالها.

إن مفهوم المعرفة الذي طُوِّر بالفلسفة الوضعية هو إذن مفهوم علم إنساني في أساسه، ونقطة ارتكاز لأنتروبولوجيا تكوِّن كذلك بخاصة، حسب التدرج الضروري لوجهات النظر التي تكوِّن في نفس الوقت أشكالاً للمعرفة ومحتويات للواقع. وإذا كان كُونْتْ يؤسس ابستمولوجيا العلم الإنساني، فيمكن القول كذلك من أنه يُعطي للابستمولوجيا أساساً أنتروبولوجياً، وأساساً دينامياً يكوِّن ويسلسل بالتصنيف في نفس الوقت مجال بحثه.

السلسلة الموسوعية

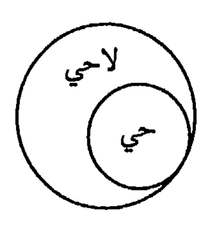
والآن وقد حوصر مجال التصنيف، واستخرج المبدأ الذي يُحدد فيه المسار العام، فإنه من الممكن إعطاءه العرض المفصل (وتابع B 52).

يُصاغ أولاً التمييز بين الأجسام الخام والأجسام المتعضية، حيث تتعاقب المعرفة حسب نظام اعتماد ضروري. (الأجسام المتعضية) هي بديهياً أكثر تعقيداً أو جزئية من الأخرى؛ إنها تعتمد على الأجسام السابقة

والتي هي على العكس لا تعتمد عليها. من هنا الضرورة لعدم دراسة الظاهرات الفيزيولوجية إلاّ بعد ظاهرات الأجسام اللاعضوية» (B 54). هذا التمييز له معنى ابستمولوجي، وليس له أية قيمة أنطولوجية: أي أنه لا يستهدف إلى فصل نظامين للوجود في الواقع خاضعين إلى قوانين مختلفة جداً، والتي تُصبح فيها مكدسة. «ليس المقصود هنا فحص ما إذا كان هذان الفصلان للظاهرات هما من نفس الطبيعة أوْ ليسا من نفس الطبيعة، سؤال لا يمكن حله ويُهز كثيراً في هذه الأيام، برصيد من التأثير لعادات لاهوتية وميتافيزيقية؛ مثل هذا السؤال ليس من مجال الفلسفة الوضعية التي تفتخر بأنها تجهل الطبيعة الجوانية لأي جسم كان» (B 54). ليس هناك إذن عالم لا عضوي وعالم عضوي، يتواجدان في الواقع ويتقاسمان مجاله الإجمالي ويكوّن كل واحد «طبيعة متميزة» حيث يكون هدف معرفتها هو إدراكها كما هي في ذاتها بطريقة مطلقة. هذا يعني بأن الصيغة «عالم لا عضوي» ليس لها معنى إلاّ إذا وضعناها بعلاقة مع اعتبار الظاهرات الأكثر عمومية التي تتعلق بوجود الأجسام مهما كانت، باستقلال إذن وذلك من واقع أنها حية أولاً. وبالتضايف، ففي دينامية السلسلة الموسوعية، فإن الصيغة «عالم عضوي» لا تعبر عن أي شيء سوى عن صيغة مختلفة للانتباه على الواقع الطبيعي، مماثلة لمنظور جديد، موسوم بقدر كبير من الاختصاص وتعقيد كبير، والذي يسمح بتصنيف المجال النوعي للكائن الحي في مجمل الواقع. ولاستعادة الرسومات المُخطّطة حالاً، فإن التمييز المعتبر هنا ليس له إذن القيمة التمثيلية التي يمكن لها أن تُرمَّز بواسطة تجميع مربعين منفصلين في داخل نفس الجدول:

طبيعة لا عضوية اللا ـ حي	طبيعة عضوية الحي

لكن يجب أن تقدم حسب العلاقة الضرورية للتضمين الذي يربط ضرورياً مجالاته للبحث، إذن بالطريقة التالية:



من وجهة النظر هذه، فمن الواضح أن تكون معرفة الحياة تنتمي للدراسة العامة للطبيعة، وهي خاضعة للقوانين التي تحكم ظاهراتها الأكثر عمومية: ليس هناك إذن من حياة معطاة في ذاتها، حيث المبدأ المطلق يصبح غير قابل للرد إلى الشروط الفيزيائية ـ الكيميائية التي، ومن واقع عموميتها الكبيرة، تحكم على العكس مجمل الواقع. هذه الحجة تصبح بكاملها مُطوَّرة في الدرس 40 **للدراسات**، المكرس إلى «اعتبارات فلسفية على مجمل البيولوجيا»، حيث يمكن القراءة مثلاً: «الفيزيولوجيا لم تبدأ تأخذ صفة علمية، ماثلة نهائياً للتخلص من كل تفوق لاهوتي أو ميتافيزيقي، إلاّ منذ الحقبة العصرية، حيث الظاهرات الحية قد لُوحظت نهائياً على أنها خاضعة للقوانين العامة التي لا تقدم سوى تغييرات

بسيطة»[1]. لكن الافتراض اللاهوتي أو الميتافيزيقي لاستقلال الحي المطلق قد استبعد، ومن الممكن التحديد بدقة الشروط وحدود استقلاليته النسبية: إنه في داخل الطبيعة وليس في جانبها المعتبرة بمجملها، فالظاهرات الحية هي التي توجه القوانين الأكثر عمومية وذلك «بتغييرها»، أي بتخصيص وبتعقيد شروط تطبيقها. بهذا المعنى، هناك مشكلة نوعية للحياة، التي تعطي موضوعها الحقيقي للفلسفة البيولوجية، وهذه المشكلة لا يمكن أن تُرد تجريدياً إلى شروط أوسع كثيراً، فيزيائية ـ كيميائية، التي تحدد الواقع الطبيعي عامة.

إن الدرس 40 في **الدراسات** يحدد بدقة هذا الشكل لهذه النوعية: الجسم الحي هو معقد بهذا القدر، في تكوينه الداخلي، وهو زيادة مرتبط بالوسط المحيط بواسطة علاقات مُبادَلة، محكومة بالعلاقة العامة للفعل ولرد الفعل. «الفكرة العامة للحياة... تفترض ليس فقط كائناً منظماً بحيث يحتوي على الحالة الحيوية، لكن كذلك على حالة، لا تقل ضرورة، على بعض التأثيرات الخارجية الخاصة لإنجازها. مثل هذا الإتساق بين الحي والوسط المماثل يميز بديهياً الشرط الأساسي للحياة»[2]. وما يميز نوعياً الحي هو إذن واقع أن أشكَاله للوجود تقيم مع مجموعة الواقع المادي علاقة مزدوجة، وليس فقط أبداً علاقة مباشرة تحدد مباشرة العالم اللاعضوي كما هو: الأجسام العضوية مشروطة بالقوانين العامة للطبيعة، ومن الداخل بنفس الوقت، وذلك بسبب الحتمية الفيزيائية ـ الكيميائية

(1) CPP, t, III، ص 212.

(2) CPP, t, III، ص 225.

الّتي تحكم تكوينها كذلك، ومن الخارج، من خلال هذا التجاذب الذي يُنفذ بينها وبين وسطها المحيط. إن الأشكال الأكثر إنجازاً للحياة هي إذن التي يأخذ التبادل لها الأشكال الأكثر تطوراً: إنها تتألف من منظومة العلاقات التي تُكوِّن المجتمع الإنساني، حيث دراستها هي المرحلة النهائية لمعرفة العالم العضوي، بشكله الأكثر خصوصية، الأكثر تعقيداً والأكثر صعوبة.

هذا التمييز إذا ما وضع بين النظامين الكبيرين الأساسيين للمعرفة، فمن الممكن إدخال في داخل كل واحد منهما أشكال جديدة من التنوع؛ لكن كُونْتْ يقول باهتمام بأن «الضرورة لهذه القسمة هي مشابهة تماماً للسابقة» (B 58).

في الدراسة الأكثر عمومية للطبيعة، المعدة للظاهرات اللاعضوية، يظهر التمييز هكذا بين الفيزياء الفلكية والفيزياء الأرضية. «الظاهرات الفلكية هي الأكثر عمومية، الأكثر بساطة والأكثر تجريداً من كل شيء، ويجب أن تبدأ الفلسفة الطبيعية بدراستها بديهياً، لأن القوانين التي تخضع لها تؤثر على كل الظاهرات الأخرى التي هي ذاتها على العكس مستقلة جوهرياً» (B 59). هذا التمييز لا يماثل إذن، كما عند أرسطو، الذي تبدو له التعبيرات «فيزياء فلكية» و«فيزياء أرضية» على أنها مستعارة، الفصل بين «عالمين»: الفلكي وما تحت القمر، لأنه بموجب نظام الاعتماد المعبر عنه بواسطة السلسلة الموسوعية، فإن قوانين السماء، بقدر ما تُطَوَّر تحت شكلها الأكثر عمومية معرفة الطبيعة، هي كذلك قوانين للأرض التي هي على كل حال داخلة في المنظومة ذاتها الإجمالية للواقع. وتماماً مثل

العالم اللاعضوي والعالم العضوي، فالتمييز بين الفلكي والأرضي له معنى ابستمولوجي، بالعلاقة مع التراتبية لوجهات النظر حول الواقع الخاضع للعلاقة الأساسية للعام والخاص، وعلى أي حال فهي لا تضمر أية قيمة أنطولوجية.

من هذا يُستنتج بأن الفيزياء الأرضية هي «تغيير» للفيزياء السماوية، وذلك بنفس الطريقة التي «تغير» فيها الفيزياء العضوية الفيزياء اللاعضوية: الثانية تخضع للأولى، التي تأتي بعدها بالضرورة لأنها داخلة في نظامها دفعة واحدة، وهي تحتفظ كذلك بالنسبة لها بالاستقلالية النسبية المحددة بدرجة تعقيد ظاهراتها.

إن نفس الإجراء، المطبق بطريقة مستمرة، هو الذي يذهب لتقسيم الفيزياء الأرضية بين نمطين للتأمل، فيزيائي وكيميائي، حيث الثاني هو كذلك مستقل نسبياً بالنسبة للأولى في نطاق ما هو خاضع له. «لأن كل الظاهرات الكيميائية هي بالضرورة أكثر تعقيداً من الظاهرات الفيزيائية، فهي تعتمد عليها دون أن تؤثر فيها. كل إنسان يعلم بأن كل تأثير كيميائي خاضع أولاً إلى تأثير الجاذبية والحرارة، والكهرباء، الخ، ويملك شيئاً علاوة على ذلك يختص به يغير تأثير العوامل السابقة» (B 60). وهكذا من «تغيير» إلى «تغيير»، فإن معرفة الواقع اللاعضوي تُقاد طبيعياً وبدون قطيعة إلى الانتباه إلى أشكالها الأكثر تعقيداً، التي توجد كذلك في أقصى حد حيث الواقع اللاعضوي ينقلب في الواقع العضوي (أي، حسب العلامات المرشدة للسلم القديم للموجودات، للحدود التي تفصل العالم المعدني عن العالم النباتي). حينئذٍ ينزاح البحث العلمي نحو دراسة الأجسام

العضوية، حسب حركة حيث التوجه العام كان دفعة واحدة مع دراسة الأجسام الخام.

(الإنسان هو الذات في المعرفة)

علوم مجردة معروضة حسب النظام الدغماطيقي

إن التقسيم الأساسي الذي يخترق معرفة الأجسام المتعضية، يُكرر من جديد نمط الفيزياء السماوية والفيزياء الأرضية في نظام الأجسام الخام، في نفس علاقة الخضوع والاستقلالية النسبية، التي تمر بين فيزيولوجيا الحيوان، أو الفيزيولوجيا الحقة، والفيزيولوجيا الاجتماعية، أي في الواقع هي علم الإنسان، لأن الظاهرات التي تخص الإنسان هي ظاهرات اجتماعية، التي تجد لها مكاناً معداً في المنظومة الإجمالية للواقع الطبيعي. إن الظاهرات الاجتماعية تظهر إذن كذلك كتغييرات لظاهرات

الحياة، وهذه هي تغييرات للظاهرات الطبيعية في عموميتها. «وهكذا فالفيزياء الاجتماعية يجب أن تُؤَسس على مجموعة ملاحظات مباشرة وخاصة بها، مع مراعاة، نوعاً ما، علاقتها الداخلية الضرورية مع الفيزيولوجيا الحقة» (B 63).

الإنسان، أي الإنسان الاجتماعي، ليس في الواقع سوى الظاهرة الأكثر تعقيداً في الطبيعة، ومعرفته تتميز بوضوح بدرجة من التعقيد تكوِّن أكيداً نظامه. في نهاية هذه العملية للتغيير توجد المعرفة كظاهرة اجتماعية: إنها تلخص إجمالية الحركة التي قادت من الطبيعة إلى الإنسان، وذلك بمصالحة الذات وموضوع العلم، في وضع يتم فيه ربط النظري بالعملي. وهكذا يتم قيام المنظومة العامة للمعرفة، التي تعتمد على الوضع المُعطى للإنسان بواسطة علاقته مع الواقع الطبيعي: هذا الوضع ينعكس، من خلال السلم الموسوعي، في الوضع الذي يشغله علم الإنسان بالنسبة لمجمل علوم الطبيعة؛ وبضربة واحدة يُصبح علم الإنسان مندمجاً في هذه المنظومة، كعنصر من عناصرها التي تنتمي إلى تنظيمه الكلي هذا العنصر هو الذي يكوِّن غايته النهائية.

وبالوصول إلى هذه النقطة، فإن تقسيم المعارف هو بالضرورة قد اكتمل، لأنه لا يوجد، فيما وراء الإنسان، مكان لنظام جديد للظاهرات، يُعطي مكاناً إلى أشكال جديدة من المعرفة. ويمكن بعدها تلخيص مجمل العلوم الخمسة الأساسية، فلك، فيزياء، كيمياء، بيولوجيا، فيزياء اجتماعية (الذي اخترع لها كُونْتْ اسم السوسيولوجيا منذ عام 1841)، التي تنتظم طبيعياً بين الحدين المتمثلين بالتأملات «الأكثر بعداً عن الإنسانية» والتي

هي «الأكثر فائدة للإنسان» (B 66). هذه السلسلة هي مستمرة، لأنها منظمة ابتداء من «اعتبار وحيد متبع دوماً» (B 67)، الذي يضمن الوحدة لحركته الداخلية. إن تصنيف العلوم، كما عُرض من قبل كُونْت، ليس له إذن شكل جدول تحليلي للمعارف (المماثل لقطاعات منفصلة للواقع)، لكنه يتفذ اجمالياً بإتباع نظام متجانس حيث يتعقد ويتعين بالتدريج بحيث يقود نحو ما يكوّن الغاية النهائية لتطوره المتدرج: إنه الإنسان ذاته، الذي هو في نفس الوقت نقطة الإنطلاق ونقطة الوصول لهذه الدائرة.

إننا نرى بأن، تطابق الذات وموضوع المعرفة، حيث كانت السيكولوجيا عاجزة عن كشفه وذلك بإعطاء الامتياز الوهمي للرجوع إلى ذاته للشعور الفردي، يظهر فعلياً بالنسبة لهذا المسار الكامل للمعرفة، الذي يُطبق في نفس الوقت قانون المراحل الثلاث وقانون تصنيف العلوم.

النظام العقلانـي

إن مبدأ التصنيف يقوم جوهرياً بوظيفة تعميم وتأليف: وبنفس الوقت الذي يدمج فيه الإنسان ومعرفته في مجمل الواقع، فهو ينفذ التوحيد لمعارفه في منظومة تقدمية خاضعة لمبدأ التطور المستمر. هذه المنظومة، التي تتضمن العلم في نظام الواقع، حيث تكوّن منه عنصراً وليس فقط التمثلَ لا تنتمي إذن إلى عقلانية مجردة، وذلك على طريقة **الرياضيات العالمية** الديكارتية، التي أسّست كاملاً وحدة المعرفة على الهوية الأولى لذاته للذات العارفة، ومن هنا تُستنتج مرة واحدة القواعد المنتظمة للحقيقة: لكنه يبرهن كيف تتكوّن هذه الوحدة فعلياً، شيئاً فشيئاً حيث

تتطور الملكة الإنسانية الحقة لعقلنة الواقع، وذلك بمتابعة هذا المسار المسلسل بطريقة مزدوجة الذي يخضع بنفس الوقت لقانون المراحل الثلاث، الذي هو نوعاً ما قانون للذات، ولمبدأ التصنيف للعلوم، الذي هو قانون للموضوع. الذات الوضعية، هي النتيجة التاريخية والعقلانية، لهذا التطور؛ وهكذا فهي لا تُرد أبداً إلى الوحدة الشكلية، المفترضة قبلياً، ولعقل في ذاته، مُكوّن منذ البداية وليس عليه أن يستنتج من ذاته نظام تمثلاته؛ وهي ليست كذلك الانعكاس الحيادي، الستاتيكي، لواقع في ذاته الذي يتكرر أو الذي يتمثل فيه بطريقة مطلقة. لكن المعرفة الإنسانية، كما يفسرها كُونْتْ، تعبر عن العلاقة الدينامية للإنسان والعالم.

وبهذا المعنى يفسر كونْتْ الـ «خصائص» للتصنيف السابق: أنها تُطابق النظام العقلاني والنظام الأمبريقي للمعارف (B 69- 71)، إنها تُعطي المعايير التي تسمح بتحديد درجة الدقة الخاصة لكل شكل للمعرفة (B 78)؛ وأخيراً فهي تسمح لإقامة مخطط عقلاني للدراسات العلمية (B 79- 89). إن التعداد البسيط لهذه الصفات التي تُعَرِّف الإبستمولوجيا الوضعية، ترى الوضع جيداً، لأنها تضعه عند تلاقي العلم التربوي مع العلم التاريخي. وفي الواقع، فإن الهدف الأساسي الذي أُتبع بواسطة كُونْتْ هو في استخلاص الشروط لتاريخ عقلاني للذات، بالمعنى المزدوج للذات الكلية والذات الفردية. لأنه إذا كانت الذات الإنسانية، وللوصول إلى السيطرة المعرفية للواقع، كان عليها أن تتبع نظاماً ما، محكوماً بنفس الوقت بالقانون الداخلي لتطوره الخاص، وبالتدرج الضروري لوجهات النظر التي تسمح له بالنهاية أن ينفتح على معرفة صحيحة تقريباً وممكنة، في الحدود المفروضة عليه بوضعه، للواقع ولذاته، فإنه يتضح بأن الفرد،

إذا كان يريد أن يندمج في هذه العملية، عليه أن يستوعب المكتسبات، ونوعاً ما أن يكررها لحسابه الخاص. من هذه الطريقة، فإن كشف قوانين التاريخ العالمي يقود إلى أن يوضع في المكان منظومة للتعلم الفردي، والتي تُكوِّن التلخيص لذلك.

وإنه بهذا المعنى يجب التكلم عن النظام العقلاني للعلوم: انه يخضع لمبدأ تاريخي ولمبدأ بنيوي، اللذين ينظمان في نفس الوق تطوره. في الدرس الأول **للدراسات**، تمسك كُونْتْ بواقع أن كل العلوم تتقدم في نفس الوقت، لكن حسب إيقاعات نمو غير متساوٍ: إننا نفهم الآن بأن هذا اللاتساوي يماثل سلسلة المستويات للواقع مدركة بتتابع بواسطة المعرفة، بحيث أن العلوم الأكثر عمومية والأكثر بساطة هي كذلك الأكثر سهولة، وقد استطاعت لهذا السبب أن تقترب بسرعة من المرحلة الوضعية؛ في حين أن العلوم الأكثر خصوصية والأكثر تعقيداً هي، من هذا الواقع، الأكثر صعوبة، ولم تستطع أن تتقدم إلاّ ببطئ. «الدراسة العقلانية لكل علم أساسي، والذي يتطلب الثقافة السابقة لكل ما يسبقها في تراتبيتنا الموسوعية، لم تتقدم حقيقياً ولم تأخذ صفتها الحقة إلا بعد تطور كبير للعلوم السابقة المختصة بالظاهرات الأكثر عمومية، الأكثر تجريداً، الأقل تعقيداً والمستقلة عن الآخرين. في هذا النظام إذن ولو في نفس الوقت فقد حصل التقدم (B 73). هذا النظام المتزامن والمتعاقب، الذي يضع سرعات للتقدم بتضايف، يتحكم بالعملية الإجمالية للتشكل الذي يُدخل كل علم بدوره في الحالة النهائية للمعرفة ويكتمل مع الاندماج لدراسة الظاهرات الاجتماعية في المنظومة العامة للعلم؛ هذا بحيث أن، هذه العملية عندما تُنجز، فإن نفس مبدأ التصنيف، الذي يضع في نفس الوقت

الخضوع والإستقلال لكل علم أساسي بالتتابع، سيستمر في التأثير المتزامن، في تراتبية العلوم؛ حينئذٍ، سيتحكم بتاريخية جديدة: وهي التثقيف العلمي ومخططه العقلاني للدراسات، مخضعاً الذات الفردية إلى شروط هذا النظام.

بهذا المعنى يمكن القول بأن النظام العقلاني للعلوم يدخل جوانياً تاريخه الخاص، في نطاقٍ يكشف كذلك فيه الشكل الضروري لتنظيمه. هذا التنظيم هو جوهرياً متخالف وتراتبي: في النظام الإجمالي للمعرفة، فإنها تفكك دون أن تفصل جذرياً مستويات من الوضوح بدون أن تهدم اليقين، تخضعها إلى قانون ضروري للتدرج، وذلك بِسَلْسَلَة الأشكال، وتضع في نفس الوقت الشروط لتضامنها ولنوعيتها. وهكذا فكل العلوم تنفتح كذلك، ويُمكن القول مجتمعة أو في نفس الوقت، على الحقيقة؛ لكنها تتمايز بواسطة درجة الصحة التي يسمح بها وضعها في السلم الموسوعي لأن تقيس هذه الحقيقة: «كل واحد يمكن أن يقدم نتائج أكيدة كأي آخر، بشرط أن يعرف أن يغلق نتائجه في درجة الدقة التي تحتويها الظاهرات المماثلة» (B 78). لهذا كذلك فإن نية اخضاع، بدون تفرقة، كل العلوم لنفس معايير التأكيد، مثلاً بإخضاعها إلى النموذج المتجانس للتفكير الرياضي، هو بتعريفه وهمي خيالي.

وفي نفس الوقت فالنظام العقلاني للمعرفة، المستخلص من تاريخها الأمبريقي، يعبر كذلك عن وظيفة تربوية: إنه يسمح بعرض المخطط للدراسات العلمية الذي يأخذ شكل دراسة تقدمية ماراً بكل النظم المختلفة للمعرفة، مؤكداً اتصالية تسلسلها. «وهكذا فالفيزيائيون الذين لم

يدسوا الفلك أولاً، على الأقل بنظرة عامة؛ والكيميائيون الذين، قبل أن ينشغلوا بعلمهم الخاص، لم يدرسوا مسبقاً الفلك ثم الفيزياء؛ والفيزيولوجيون الذين ليسوا مجهزين لأعمالهم الخاصة بواسطة دراسة تمهيدية للفلك، وللفيزياء وللكيمياء، كلهم قد فاتتهم الشروط الأساسية للتطور العقلاني. وهناك شيء أكثر من ذلك بديهياً بالنسبة للأذهان التي تريد أن تنغمس في دراسة الظاهرات الاجتماعية، بدون أن تكون قد اكتسبت معرفة عامة بالفلك، وبالفيزياء، وبالكيمياء والفيزيولوجيا» (B 81). إن دراسة علم ما، بعلاقة مع النظام الخاص للظاهرات التي يتناولها، يفترض التمهيد بالتعلم، وبالتحضير العقلاني، حيث الشروط محددة بواسطة المكانة التي يحتلها العلم في السلم الموسوعي. إن تأهيلاً علمياً كاملاً هو الذي يخلص بالتتابع التعليم العام من كل العلوم الأساسية، وذلك بتثبيت رابطة مستمرة بين هذه التعاليم: هذا هو عمل فيلسوف الوضعية بامتياز، الذي هو قبل كل شيء، كما أشرنا إليه آنفاً، عالم تربية للعلم.

إذا كان هناك من منهج عقلاني، فهو يتكون، بطريقة أكثر في التقديم الذي هو بالضرورة متقطعٌ، لطرائق خاصة بكل علم، وفي الفهم الدينامي لقانون تسلسلها. «في الواقع، فالظاهرات الطبيعة قد صُنفت بحيث تظل المتجانسة حقيقياً دائماً داخلة في نفس الدراسة، لكن التي كانت قد تأثرت بالدراسات المختلفة فهي فعلياً متناتلة، ويجب بالضرورة أن يُستنتج بأن المنهج الوضعي العام يصبح دوماً متغيراً بانتظام في مدى علم أساسي واحد، وأنه يشعر دوماً بتغيرات مختلفة مركبة أكثر فأكثر مروراً من علم إلى آخر» (B 86). وهذا يعني بأن الوحدة التسْتيْمِيَّة للمعرفة تُستنتج من

التأثير المتصل لنفس هذا المبدأ للتغير الداخلي الذي يدفعه لانجاز دورته حتى نهايتها، من علم إلى علم، وفي داخل كل علم ذاته، حيث النظام يُدمج بطريقته هذا المبدأ ذاته الدينامي للتكوين، حتى اللحظة التي يصل بها الإنسان إلى شكل المعرفة الذي هو بالنسبة له النهائي، ملكه الخاص، أي علم الإنسان.

يستعيد كُونْتْ هنا الاعتبارات حول الصفة الأساسية العملانية للمنهج العلمي، التي طُورت سابقاً في الدرس الأول: بسبب هذه الميزة تماماً، فإن اكتسابه يفرض تكويناً موسوعياً، يُظهر الأشكال المتغيرة المتتالية لوضعه في العمل، في إطار علوم متعددة، أي حسب نقاط وجهة النظر المختلفة التي يطبقها الإنسان على العالم وعلى ذاته. «وبانحصارنا في دراسة علم وحيد، فإنه يجب بدون شك اختيار الأكثر كمالاً حتى يكون عندنا إحساس أعمق للمنهج الوضعي. لكن الأكثر كمالاً هو في نفس الوقت الأبسط، ولن يكونَ عندنا هكذا سوى معرفة غير كاملة تماماً للمنهج لأننا لا نتعلم على أي تغييرات جوهرية يجب أن يخضع حتى يتكيف مع الظاهرات الأكثر تعقيداً. كل علم أساسي له إذن بهذه العلاقة حسنات خاصة به؛ وهذا ما يبرهن بوضوح الضرورة لتناولها كلها، وإلاّ لن تشكل سوى تصورات ضيقة جداً وعادات غير كافية» (B 88). هذه الفقرة تحتوي ضمنياً على نقد لكل المسار العقلاني المشتق من الديكارتية، ومن مفهوم العقلانية الذي يسانده: وبإرجاع كل أشكال المعرفة إلى نموذج وحيد للحقيقة، مستعار من علم وحيد، وهو الرياضيات، المقدم بموجب افتراض سابق ميتافيزيقي، كمعبر عن الطريقة حيث الواقع يصبح منظماً في ذاته، من وجهة نظر مطلقة، فإن الديكارتية قد أعطت للمعرفة

تمثلاً مُجمداً، وحذفت كلية تطوره الفعلي، أي حذفت الحركة الضرورية التي تسلسل المستويات المتعاقبة للمعرفة الواحد والآخر. هذا النقد يقود مباشرة للاعتبارات حول الرياضيات التي تستخدم كخلاصة في الدرس الثاني للدراسات.

الرياضيات

بواسطة إخراج فائق ومصطنع، احتفظ كُونْتْ حتى النهاية بالتفسيرات المخصصة لهذا العلم بوجه كل وجه شاذ في الرياضيات. لماذا أخّر العرض هكذا لشكل من المعرفة الذي يُرجع له في الغالب، في السلم الموسوعي، المكان الأول، ولماذا ترك هكذا تنشأ في سلسلة العلوم الأساسية «ثغرة كبيرة وأساسية» (B 91)؟ إن الجواب على هذا السؤال يوجد في مفهوم النظام العقلاني الذي أتينا على ذكر ميزته: وهو ضد كل تفسير مجرد للعقلانية، وبتحويله هذه إلى المعايير الحصرية لعلم وحيد، وهو الرياضيات، فقد كان كُونْتْ رياضياً في تكوينه، وقد بحث على أن يبرهن بأنه كان من الممكن تماماً أن توضع المنظومة العامة للمعارف في مكانها، وعلى الخصوص أن يُصاغ المبدأ في ديناميته الجوانية، بدون أن يرجع في أية لحظة إلى الطريقة الهندسية. إذن وحدة المعرفة لا تؤسس على التطبيق المتجانس لمثل هذه العملية. ويمكن كذلك أن يُطلب، ويرفض تبريره بالنسبة لعرض التصنيف العلمي، ما إذا كان كُونْتْ لم يبحث على الغالب، في منظور نقدي، على الإفهام بأن نمط البرهان الذي يماثله يظل، على الأقل في جزئه، خارج عملية المعرفة. وبدون شك، كما سنرى فالرياضيات تحتل مركزاً مسيطراً على مجمل المعرفة، في نطاق

أنها تزود عملياتها بنقطة انطلاق حقة؛ لكنها لا تُعرِّف لهذا المشروع بطريقة حصرية وليس لها تجاهه قيمه نموذج عالمي. يرفض كُونْتْ، ويعتبر مفهوم العلم الذي يُرد إلى واقع رياضي على أنه مبسط جداً: لهذا السبب فالواقع ليس رياضياً إلاّ اذا أُخذ بوجهة نظر عامة تستبعد تماماً من نظامه الظاهرات الأكثر تعقيداً، كظاهرات الحياة والظاهرات الاجتماعية. إذا كانت الرياضيات هي، من دون غيرها، العلم الأكثر عمومية، فهي لا تمثل إذن العلم عامة: لكن تماماً بسبب صفة العمومية التي تسم براهينها، فهي أكثر من غيرها، علم خاص؛ وسلطتها لا تؤثر إلاّ في الحدود التي فرضت عليها بواسطة مكانتها في السلم الموسوعي.

إذا كان في الرياضيات من شيء فريد، ولا يمكن الإحاطة به، والذي هو إجبارياً القاعدة لتربية علمية حقة، فإنه بدقة بسبب هذا الوضع الأول في جميع العلوم، الذي أُعطي لها في سلسلة العلوم الأساسية. ومن هنا يُستنتج من ناحية، بأنها علم كالعلوم الأخرى، متكيفة خصوصاً على نظام الظاهرات التي تخصها، ومن ناحية أخرى، وبالنسبة لهذه الوضعية الأولية، فلها بإزاء العلوم الأخرى قيمة ابتدائية أساسية، وحتى قيمة تربوية، لأنها توصل إليهم طرائق البرهان بطريقة مدهشة، والتي إذا لم تنطبق كما هي، كأشكال، في مجالاتها الخاصة، لكنها تؤثر مع ذلك في البحث في العلوم آخذة وظيفة دينامية ومحرضة. ويفهم إذن من ذلك بأن تقديم الرياضيات و«روحها» يجب أن يظلا دوماً على مستوى مزدوج.

في البداية، فالرياضيات هي علم حقيقي، ومن هذا العنوان فإنها تدخل في منظومة كل العلوم التي هي بالضرورة منظمة بموجب مبدأ داخلي

يضمن التضامن لكل هذه المنظومة. وهكذا فالعمومية المنطقية للرياضيات، كعلم العلاقات بين الظاهرات مهما كانت، ترتبط في مجال الواقع الذي يُعطيها منظوره الخاص: وهو مجال الظاهرات مهما كانت، ومطابقة هذا المجال الذي يفترض بأن الذهن ينسج مع الواقع العلاقة الأكثر عمومية والأكثر سهولة، منكراً كل تحديداته الخاصة. إن الذات، أي حالة الذهن، الخاصة بالرياضيات هي دفعة واحدة وجهة نظر على الواقع، أو إذا أردنا أن نقول علاقة مع العالم. في الدرس الثالث للدراسات المخصص لاعتبارات فلسفية على مجمل الرياضيات، يكتب كُونْتْ: «من الضروري التعرف قبل كل شيء، حتى نحصل على فكرة صائبة للطبيعة الحقة للرياضيات، وتحت وجهة النظر المنطقية الصافية أن يكون هذا العلم وفي ذاته بالضرورة وبدقة عالمياً. لأنه ليس هناك من سؤال أياً كان لا يفهم في النهاية على أنه يشتمل على تحديد كميات بالنسبة لبعضها البعض حسب بعض العلاقات، ويُرد بالتالي إلى سؤال بسيط عن العدد»[1]. لكن هذه الشكلانية للتحليل الرياضي مرتبطة بتحديد محتواه، وتحديد الهدف الذي يُثبته هذا التحديد لا يقل واقعية، إلاّ إذا كان بطريقة أخرى، تختلف عن كل الطرق العلمية الأخرى. ويمكن القول بأن هذا الهدف هو الطبيعة ذاتها المعتبرة في مجملها، حتى قبل أن تحدد النظم المختلفة للظاهرات التي تتداخل متعاقبة، حسب المنظور المنفتح بواسطة المعرفة الإنسانية، داخل نظامها الإجمالي.

وبعدها، وللسبب ذاته أي للميزة العامة جداً لموضوعها، فإن الرياضيات، التي تبدو أنها لا تُطبق على أي موضوع خاص، تُطور طرائق شكلانية، عملانية بحتة، لها خاصية الإنطباق أيضاً من خارج الحقل

الخاص لأبحاثها: أو بالأحرى فإن لهذا الحقل ذاته الخاصية للإسقاط في الخارج تخطيطاته التنظيمية. «الآن العلم الرياضي هو أقل أهمية بالمعارف الأكثر واقعية والثمينة جداً التي مع ذلك تكونه، من أن يكوّن الأداة الأكثر قوة التي تستطيع الذات الإنسانية استعمالها في البحث عن قوانين الظاهرات الطبيعية» (B 93). يقول كُونْتْ تماماً «أداة» وليس «نموذجاً». فالرياضيات التي تسبق كل العلوم الأخرى بسبب طبيعة موضوعها، تستبق الأشكال اللاحقة لتأملها، وهذا ما يقودها أو يساعدها في مساراتها الخاصة؛ لكنها لا تفعل ذلك إلاّ في نطاق ما تكشف العلوم في ذاتها عن مبدأ هذا الاستعمال، وهذا ما يحد تدريجياً الاستعمال، حتى تلاشيه الكامل، وذلك في الطرف الآخر للسلم الموسوعي: بالنسبة لكُونْتْ، فإن المحاولة لوضع الوقائع الاجتماعية في شكل رياضي، بواسطة مثلاً الحساب الاحصائي، كما حاول عبثاً حسب قوله كل من كُوندورسية ولابلاس هي وهمية في أساسها.

ويفهم بعدها لماذا، في نهاية الدروس 3 حتى 18 التي تُتم الجزء I من **الدراسات**، يضطر كُونت إلى تطوير فلسفته للرياضيات على قاعدة مزدوجة، مقدماً هذه على أنها المنطق الطبيعي للذهن وعلى أنها علم تجريبي. كيف يُحل هذا التناقض الظاهري؟ بالتطبيق على الرياضيات ذاتها المبدأ الدينامي الذي يسمح بوضع كل السلسلة الموسوعية: بالرغم من محتواها التجريدي، فالرياضيات تتبع مسبقاً في داخل نظامها هذه الحركة «للتغيير» التي تحولها من علم مجرد إلى علم ملموس، وتحقق هكذا طبيعياً التنظيم لأوجهها القصوى. «القسم المجرد (التحليل) هو الوحيد الذي يكون أداة صافية، ليس شيئاً آخر سوى تمديد واسع مدهش

للمنطق الطبيعي على نظام ما من الاستنتاجات. الهندسة والميكانيكا يجب على العكس أن تُعبّر كعلوم طبيعية حقة، مؤسسة، وهكذا كل العلوم الأخرى، على الملاحظة، ولو بواسطة البساطة القصوى لظاهراتها، أنها تحتوي على درجة كاملة جداً للسُّشتَمة، التي تستطيع في بعض الأحيان أن تنكر الصفة التجريبية لمبادئها الأولية» (B 95). إن تفوق الرياضيات، في داخل منظومة العلوم ومخطط الدراسات التي يتوافق معها، يُفسر إذن من واقع أنها وفي مجالها تُنَفِّذ بطريقة مثالية هذه الحركة التحويلية الداخلية، «للتغيير» التي تسمح لها بالمرور من العام إلى الخاص: لكن ليس لها من حاجة لكي تخرج من حقل بحثها، لتنطبق على علوم أخرى، بل يكفيها أن تنطبق على ذاتها، منتجة في نظامها ما يكوِّن المبدأ لكل السلسلة الموسوعية. وهكذا فالامتياز الذي يجب أكيداً أن يُعترف به لهذا العلم لا يعتمد على الشروط المنطقية البحتة، ولا الشروط الأنطولوجية الصافية، في نطاق ما يظهر تماماً بأن وجهتي النظر في الشكل والمحتوى، ليس لهما أية قيمة حصرية، لكنها على العكس تعبر من خلالها تضايفها الضروري، عن العلاقة الأساسية للذات والموضوع التي تحدد كل مشروع المعرفة، وتنكر له كل نية للوصول إلى المطلق.

هذه الاعتبارات حول الرياضيات، ولو أنها مختصرة في نهاية الدرس الثاني **للدراسات**، لها إذن معنى مثالي، وهي تسمح لتمييز روح الفلسفة الوضعية في كل ما تحوي من شيء جوهري. إننا نرى أن هذا، بطريقة عامة، هو نظرية نسبية، في نطاق ما يُعرِّف المعرفة بارتكازه على العلاقة الأساسية التي تمر بين الإنسان والعالم. وهكذا فالمعرفة لا تستخلص من إسقاط المقولات أو من البنيات المدونة **قبلياً** في طبيعة الذهن؛ وهي

ليست أبداً انعكاساً، أو تعبيراً مطلقاً عن الواقع: لكنها تجتاز هذا التناوب الشتَاتِيكي لما في ذاته وما لأجل ذاته، منظمة ومسلسلة التجاذب بين الذات والعالم، أي بالتطوير الدينامي لعلاقتهما التي هي الشرط النهائي لإمكانية المعرفة الوضعية.

خلاصة

إذا كانت الفلسفة الوضعية هي نظرية نسبية، فإنها كذلك منظورية. وهذا ما يُستخلص من التقارب بين الاعتبارات السابقة وهذا النص لنيتشه: «إننا لا نستطيع أن نرى إلاّ بأعيننا؛ وإنه من الفضولية دون أمل نجاح هو في أن نبحث لمعرفة ما هي الأنواع الأخرى من العقول ومن المناظير يمكن أن توجد، حتى لو كان مثلاً هناك كائنات يقضون أوقاتهم بالمقلوب أو بالذهاب والرجوع إلى الأمام وإلى الوراء. (وهذا ما يغير اتجاه الحياة ويقلب تماماً مفهوم السبب والنتيجة). وآمل مع ذلك بأن نكون اليوم قد ابتعدنا عن الطموح المضحك للتقرير بأن زاويتنا الصغيرة هي الوحيدة التي تُعطي الحق بأن يكون لنا فيها منظور. وعلى العكس، العالم بالنسبة لنا قد أصبح لا نهائياً، بهذا المعنى فإننا لا نستطيع أن نرفض له الإمكانية لأن يُعطي تفسيرات لا متناهية» (**المعرفة المفرحة**، مُقْتَطع من فقرة 374 ت، أ. ڤيالات). وبالرغم من أن نيتشه، فضلاً عن ذلك، قد هاجم بلهجة شديدة الكُونْتية والمذهب الوضعي، التي عرفها على الخصوص في ترجمتها الألمانية، يجب الاعتراف بأن مثل هذا التصريح هو وضعي في

روحه، أو في حرفيته. وبدون شك ألم يكتب كُونْتْ بأنه «بالنسبة لنا فقد أصبح العالم لا نهائياً»، وذلك في نطاق ما يحدد تصور العالم بواسطة حدوده، من خلال علاقته بالعالم، حيث يكوِّن العالم بيئة الحياة، في شروط بحيث أن هذه العلاقة هي نهائياً منظمة بواسطة مبدأ التسلسل التصنيفي، ومُسَسْتَمة بالفلسفة الوضعية، التي تُفاضل وتراتب فيها الأشكال. ولكن بافتراضه أن العالم الإنساني مغلق في نطاق ما هو «عالم» للإنسان، فإن كُونْتْ بضربة واحدة يُحرر تصوراً جديداً للواقع مدركاً ليس «كعالم» لكن «ككون» (حسب التمييز الذي أُدخل في نهاية الدرس 22 **للدراسات**، حيث وجوده ينتشر لا نهائياً خارج الأبواب المغلقة. هذا الكون، الذي ليس بنشبة مع الذهن الإنساني، إذن يفلت من التقاطه النظري أو العملي، ويبعث اللانهاية البَشْكَالِيَّة، التي يرجع اليها نيتشه كذلك إضمارياً في آخر نصه المذكور، عندما يتكلم عن «قشعريرة كبيرة» تكتسح الذات، عندما تنفتح على هذا المنظور في واقع غير قابل للقياس ولهذا السبب فهو يفلت من كل قاعدة تفسيرية. لقد أُعتبر غالباً كُونْتْ كمتابع لنظرية ديكارت، ليصبح ديكارتياً ضعيفاً وهجيناً. لكن، بقراءتنا لكتابته الأكثر ذيوعاً، والتي ليست مع ذلك الأكثر شيوعاً وفهماً، وهي التمهيدات العامة **للدراسات الفلسفية الوضعية**، فإننا نفهم، وإذا كان يجب أن نجد له من سلف بأي ثمن، بأنه بالأحرى في أفق الفلسفة «التراجيدية»، كما تُنتشر من باسكال حتى نيتشه يجب أن يوضع مسار «الفلسفة الوضعية»، بالمعنى الدقيق الذي أراد كُونْتْ أن يُضفيه عليها.

مصادر السيرة (بيوغرافيا)

Barthez (1734- 1806)بارتيز: طبيب، عضو في مدرسة مونبولييه (مسقط رأس كُونْتْ)، مُنظِّراً للمبدأ الحيوي، مؤلف لِـ **العناصر الجديدة لعلم الإنسان** (1778) ولِـ **الميكانيكا الجديدة لحركات الإنسان والحيوانات** (1798).

Blainville (1777- 1850)بلانڤيل: خليفة كيڤيه في كرسي التشريح المقارن لكلية العلوم، حيث كُونْتْ كان قد تابع تدريسه في السنوات (1828- 1830). **دراسات للفيزيولوجيا العامة والمقارنة** كان قد نشر عام 1833.

Bonald (1754- 1840)بونالد: منظر ضد ـ الثورة. مؤلفه الأول، كتب في الاغتراب، نظرية القدرة السياسية والدينية في المجتمع مؤكدة بواسطة البرهان والتاريخ (1796). اهتم به بونابارت، الذي حاول بعدها بلا طائل أن يجلبه إلى نظامه. لقد لعب بونالد دوراً سياسياً مهماً في حقبة الإصلاح. نصوصه الأساسية التي لها صفة فلسفية هي: **التشريع البدائي في آخر الأيام بواسطة النور الوحيد**

للعقل (1802). والأبحاث الفلسفية حول الأهداف الأولى للمعرفة الأخلاقية (1818).

Broussais (1772- 1838)بروسّيه: بعدما مارس الطب في جيش نابليون، نشر عام 1816 **فحص المذهب الطبي المقرر عامة وللمنظومات الحديثة لعلم تصنيف الأمراض** الذي ساهم بالتغيير الثوري للمفهوم العملي «للعيادة». مقالته في التهيج والجنون عام 1828، وقد طور انطلاقاً من مفهوم التهيج باثولوجيا جديدة وعضوية، وهي نقد قوي «للسيكولوجيا» وللفلسفة الانتقائية في الجامعة. في نهاية وظيفته وتحت إلحاح كُونْت، كرّس نفسه إلى نشر فراسة الدماغ لِفَالْ.

Condorcet (1743- 1794)كوندورسيه: آخر ممثل لجيل من الموسوعيين، لعب دوراً سياسياً مهماً خلال الحقبة الثورية، حيث رئس على الخصوص المجمع الشرعي، الذي دافع فيه عن مشروع إصلاح للتربية الشعبية. رياضي، فقد انشغل في تطبيق طرقه في التحسيب لدراسة الظاهرات الاجتماعية. وقد لجأ إلى التخفي في نهاية مرحلة الرعب، وقد كتب **تخطيط لجدول تقدم الذهن الإنساني** مطوراً فلسفة للتاريخ العالمي المؤسس على فكرة الكمالية: نشر هذا النص بعد موته عام 1794 بأمر من الجمعية التأسيسية.

(Cousin) (1792- 1867)كُوزان: لقد حقق إدخال الفلسفة في المنظومة الفرنسية للتعليم العام._ففي القسم الأول لعمله، بين 1815

و1830 ساهم ليجعل أفكار هيجل معروفة في فرنسا. من 1830 إلى 1850 أصبح مدير الفلسفة في فرنسا، فقد طور الفلسفة بمعنى مشترك انطلاقاً من الدراسة السيكولوجية لوقائع الشعور (حسب الصيغة «السيكولوجيا هي بيت الفلسفة»).

دِسْتَتْ دو تراسي (1754- 1836) (Destutt de Tracy)**:** هو الذي اخترع المصطلح «أيديولوجيا» (علم الأفكار أو علم الذهن)، وذلك لتعريف الميل الجديد للفلسفة المنشور من خلال المعهد الوطني والمدارس المركزية بين 1795 و1800.

غَالْ (1758- 1828) (Gall)**:** ابتداء من 1808 عَرَّف نظريته في علم الفراسة في فرنسا، وقد لجأ إليها بعدما طُرد من النمسا بسبب «ماديته» التي تقيم تضايفاً بين شكل الجمجمة وتكوين المخ. هيجل في ظاهريات الروح، نقد هذا المفهوم بإعادته إلى صيغة بسيطة: «الذهن هو عظمة».

الإيديولوجيون (Idéologues)**:** مدرسة فلسفية، تستوحي أفكارها من هِلفِيتْيُسْ وكوندورسيه والتي حول كابينه ودو دستت دو تراسي، قد أثرت بقدرة عقلانية حقة في السنين الأخيرة للثورة. حُكم عليها بصمت بواسطة نابليون الذي كان يخشاها، وقد كان الأيديولوجيون بعدها الهدف الرئيسي للفلاسفة الروحانيين، الذين نقدوا «حسيتهم».

لابلاس (1749- 1827) (Laplace)**:** عالم رياضي معروف على الخصوص بأعماله في المجال الميكانيكي للسماء. في عرض **لمذهب العالم** (1796)، ادخل افتراضه المشهور، حول الأسباب

لتكوّن المنظومة الشمسية. لقد نقد كُونْتْ كثيراً أعماله حول حساب الاحتمالات، الذي عُلِّم أولاً في دار المعلمين في السنة III ثم نشر في 1816.

(Littré) (1881 -1801)**ليتريه:** عالم لغوي ومؤرخ للطب، ارتبط بأفكار كُونْتْ في عام 1844، وكان الأول الذي عَرَّفها بالجمهور الكبير، وذلك بإصدار سلسلة من المقالات في صحيفة جمهورية **الوطني:** نصوصه التي ساهمت في تثبيت الكتاب المقدس «للوضعية» بعدما وُضعت في كتاب يدعى **أحاديث، ثورة، وضعية** (1852). وقد صدم من الاتجاهات التي أقرها كُونْتْ بعد ثورة عام 1848، وعلى الخصوص المنحى الديني للمذهب، فابتعد عنه، لكنه أضمر أن يظل مخلصاً للروح الجوهرية للوضعية. وهو كاتبٌ لدراسة مهمة حول أ. **كُونْتْ والفلسفة الوضعية**، وقد لعب دوراً مهماً في تاريخ الثقافة (بواسطة قاموسه، الذي انتهى عام 1873) والسياسة في الجمهورية III.

(Maine de Biran) (1824 -1766)**مين دو بيران:** هرب من الأيديولوجيا وحارب ضدها، وقد ساهم جيداً بالرغم من أن تكون أعماله (المنشورة بعد وفاته) ظلت سرية، في تطوير اطروحات كبيرة للفلسفة الروحية، وعلى الخصوص بواسطة نظريته السيكولوجية لواقعة الشعور، المرتكزة على التحليل المفصل عن الشعور بالجهد.

(Monge) (1818 -1746)**مُونْج:** في إطار أعماله حول الهندسة التحليلية فقد أسس الهندسة الوصفية، وقد لعب دوراً مهماً في إقامة

المدرسة البوليتكنيكية (حيث كان كُونْتْ طالباً فيها من 1814 إلى 1816).

(Reid) (1796 -1710)رِيْدْ: كان راعياً دينياً في أبردين، وقد خلف أ. سميث في كرسي الفلسفة الأخلاقية في جامعة غلاسكو، حيث درس، كرد فعل على العقلانية الديكارتية «وأفكاره»، نظرية الشعور قبل الانعكاس أو الحس المشترك.

(Royer-Collard) (1845 -1763)رُوَيِّيْهْ دُو كُولاَّرْدْ: قاض، ميوله ملكية، وقد سمي عام 1811 أستاذ لتاريخ الفلسفة في كلية الآداب، في إطار إنشاء جامعة ملكية. وكرد فعل على حسية الأيديولوجيين، فقد صمم على نشر الروحانية، أولاً مستوحاة من المدرسة الأسكتلندية (وعلى الخصوص من ريد). مهنته الفلسفية انتهت عام 1814. ثم ذهب بعدها ليلعب دوراً مهماً في السياسة، وذلك بتشجيع الحزب العقائدي.

(Saint-Simon) (1825 -1760)سان سيمون: أرستقراطي مال إلى الأفكار الثورية، وبواسطة مضاربات فقد جمع ثروة طائلة ثم بددها. وقد وقع في الفاقة في عهد الأمبراطورية، وحاول أن يحدد مشروعه لمصالحة العلم والسياسة. ثم في عهد الإصلاح، أصدر عدة نشرات دورية، ليبث الأطروحات التصنيعية، ثم «المسيحية الجديدة». وقد عمل كُونْت معه عام 1817 وكان خلافهما النهائي عام 1824. وقد نشر آخر تلامذة سان سيمون مذهبه في الإصلاح الاجتماعي بعد موته، «السان سيمونية»، الذي لعب دوراً مهماً في تاريخ المجتمع الفرنسي في القرن التاسع عشر.

سميث (Smith) (1723- 1790): أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة غلاسكو، كاتب **نظرية الأحاسيس الأخلاقية** (أو محاولة تحليلية حول مبادئ الحكم التي يحملها البشر، أولاً حول تأثير الآخرين، ثم على أفعالهم الخاصة)، ظهر في عام 1759، حيث طور نظرية للمجتمع المؤسس على مبدأ «التعاطف»، وفي المنظور المفتوح بواسطة هذا التفكير. فقد وصل إلى تطور نظرية تقسيم العمل والتبادل، التي هي في أصل الموضوع الجديد الاقتصادي السياسي. وهو كذلك كاتب **تاريخ الفلك** (1749) الذي أوحى إلى كُونْت في كتاباته.

فهرس

1994/1/495

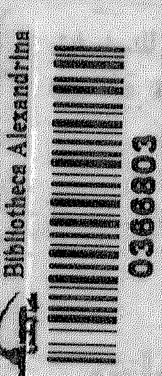


هذا الكتاب

إن أوغيست كُونْتْ هو مؤسس الفلسفة الوضعية: لكنها تُستعمل اليوم ضد الفلسفة لتشوهها. فما هي الوضعية؟ إنها في الشكل الأصلي الذي أراد كُونْتْ إعطاءه، جهد لتوحيد العلوم والسياسة بواسطة الفلسفة، وهي ضد العلموية والبراغماطيقية.

لقد لعب فكر كُونْتْ دوراً أساسياً في تطوير الايديولوجيا الجمهورية في القرن التاسع عشر، وليس فقط في فرنسا: فهو كان مصدر الهام للخطاب التربوي الذي كان أحد دعائمه الأساسية. فهل اكتمل هذا الفكر وهذا الحدس التاريخي الذي التصق به؟

إن إعادة قراءة النص الأساسي، تمهيداً ا الفلسفية الوضعية، يجب أن تسمح بالإ- السؤال.



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشـ